Ks. ZYGMUNT BIELAWSKI C. M.

PODSTAWY
WYCHOWANIA RELIGIJNEGO

NAKŁADEM AUTORA. — LWÓW 1920.

BERKELEY LIBRARY UNIVERSITY OF CALIFORNIA

U.C. BERKELEY LIBRARIES
C095893359

NIHIL OBSTAT.

Leopoli, die 20. V. 1920.

Dr. Adam Gerstman
Censor librorum.

Nr. 4412.

IMPRIMATUR

Ab Ordinariatu Metropol. rit. lat.

Leopoli, die 20. Maii 1920.

† *Josephus*
Archiepiscopus.

Z DRUKARNI JAKUBOWSKIEGO i Sp.

SŁOWO WSTĘPNE.

Wiek XIX, zwany „stuleciem dziecka“, to wiek nieustannych prób i doświadczeń, ciągłych walk na polu pedagogji. Wszędzie szuka się czegoś nowego, wytycza nowe drogi. A skutków dodatnich tych nowych teoryj nie widać. Jakaż tego przyczyna? Foerster, wielki znawca wychowania, za główny powód podaje: wyrzeczenie się Boga w wychowaniu, pod wpływem pseudodoświadczenia XVIII wieku [1]).

Odwrócono się od Boga. Bóg przestał być celem najwyższym pracy wychowawczej — stał się nim jedynie i wyłącznie człowiek. Światopogląd teocentryczny zastąpiono poglądem antropocentrycznym. Z odwróceniem się od Boga, celu swego najwyższego, wychowawstwo utraciło swój kamień węgielny i cały gmach się rozpada. Stąd i ten przerażający tegoczesny upadek moralny na Zachodzie.

W Polsce większość narodu jest jeszcze chrześcijańska i w znacznej części religijna. Ale i u nas wre walka o podstawy chrześcijańskie w wychowaniu. Masonerja, a raczej żydostwo, odwieczny wróg chrystjanizmu, dąży konsekwentnie poprzez cały XIX i XX w. do odchrześcijanienia świata, a obecnie Polski, do od-

[1]) Die Grundlagen der christlichen Erziehung 1913. Berlin, str. 6. Schule und Charakter (XII wyd.) str. 37 i nast.

chrześcijanienia naprzód szkoły, a przez nią narodu. Umiała sobie też masonerja pozyskać sfery wpływowe w Polsce tak, że niebezpieczeństwo dla wiary dziś u nas wielkie!

Obowiązkiem przeto wychowawcy chrześcijańskiego, wyświetlać te podziemne ataki masonerji na wychowanie chrześcijańskie w Polsce, by otworzyć oczy ludziom dobrej woli, — a z drugiej strony przez rozumne wychowanie religijne pogłębiać zasady i życie chrześcijańskie w społeczeństwie, iżby cały nasz naród zrozumiał, że „kamieniem węgielnym“ naszej budowy duchowej jest i może być tylko: Jezus Chrystus i Jego Boska nauka. Jak niegdyś Apostołowie, wobec ataków żydostwa ówczesnego, tak i my dzisiaj, wobec tych samych zamachów żydostwa współczesnego, wołać musimy:

„Ten to jest głaz, odrzucony przez was budowniczych (żydostwa), który został kamieniem węgielnym. I nie masz w żadnym innym zbawienia“ (Dz. Ap. 4, 11—12).

Cel ten podwójny przyświeca i skromnej pracy niniejszej: o intelektualizmie i woluntaryzmie w wychowaniu.

Oby przysługę oddała wychowaniu naszej młodzieży w odrodzonej Ojczyźnie.

We Lwowie,
w uroczystość Królowej Korony Polskiej
1920 r.

AUTOR.

CZĘŚĆ I.

Intelektualizm i woluntaryzm w wychowaniu.

I. Intelektualizm.

1. Geneza i rozwój intelektualizmu.

Intelektualizm, jak to sam wyraz wskazuje, uważa za swe główne zadanie kształcenie intelektu, rozumu. Początków jego należy szukać w starożytności greckiej. Już Sokrates głosił, iż wystarcza dobro poznać, żeby je i wypełnić. Pogląd ten przejęli encyklopedyści. Znanem jest zdanie Helwecyusza, iż podobnie jak filozofii i nauk matematycznych, taksamo można wyuczyć się cnoty. Jak tamte, tak i cnota jest jedynie przedmiotem wiedzy. Wiedza sama przez się rodzi cnotę tak w jednostkach, jak i w społeczeństwach. A zatem wiedzy, wiedzy i jeszcze raz wiedzy! To okrzyk, który od czasów pseudo-oświecenia, po przez cały wiek XIX. się rozlega.

Foerster charakteryzuje kierunek ten w następujących słowach: „Dzięki wielkiemu złudzeniu XVIII. wieku, zapanowało wszechwładnie mylne przekonanie, że oświata znaczy to samo, co umoralnienie ludu; tak więc, że wykształcenie moralne stanowi produkt poboczny oświaty inlelektualnej... Jak system manczesterski w dziedzinie ekonomicznej szerzył przekonanie, iż potrzeba tylko puścić w ruch siły ekonomiczne, by dojść do harmonii w gospodarstwie społecznem, tak też w dziedzinie wychowania zapanowało przekonanie, że kształcenie władz umysłowych doprowadzi jednostkę do zgody z porządkiem moralnym“ [1]).

[1]) Fr. W. Foerster: Jugendlehre — Ein Buch für Eltern, Lehrer und Geistliche. Berlin — Georg Reimer 1905. str. 6.

Intelektualizm tak pojęty rozwinął się zatem z racyonalizmu pseudo-oświecenia. Za głównego jego przedstawiciela można jednak uważać:

Hegla (1779—1831) którego filozofia przeważała w pierwszej połowie wieku XIX. W swojej „Femenologii“ a jeszcze więcej w „Logice“ ubóstwia on wprost rozum. Z Anaksagorasem twierdzi on, że myśl jest Bogiem; *nous* jest istotą świata. Stąd i logika jest właściwie nauką o Bogu przed stworzeniem, albo też nauką o myśli zanim przeszła w rzeczywistość. Cała filozofia panteistyczna Hegla to apoteoza poznania i rozumu ludzkiego, w którym Bóg się przejawia.

Na pole pedagogii teoretycznej i praktycznej przeniósł zasady intelektualizmu głównie:

Jan Fryderyk Herbart (1776—1841.), którego poglądom bliżej się przypatrzymy [1]).

Herbart utworzył swój własny system, zwany dziś mechaniczno-matematycznym. Wychodzi od Descartes'a. Jak każda istota posiadająca różne przymioty, tak i człowiek jest kompleksem wielu reałów (Realen) t. j. pojedynczych substancyi: monad. Żaden reał nie może uledz zmianie, gdyż jest niezłożony — a przeto nieśmiertelny. Dlatego też reały nie mogą wpływać przemieniająco na siebie. To co my zazwyczaj nazywamy przemianą materyi, jest niczem innem jak nowem ukształtowaniem reałów. Jedyna czynność tych reałów polega na akcyi samozachowawczej wobec innych reałów na nie napierających: na samoobronie (Selbsterhaltung). Materya powstaje w ten sposób, że jedne reały napierają na drugie, powstaje cały system atrakcyi i repulsyi: przyciągania i odpychania wzajemnego reału przez reał. Dążenie jednego reału do przeniknięcia drugiego wytwarza atrakcyę — reał napastowany, mocą swej siły samozachowawczej, odpycha go: repulsya, odpychanie. Gdy między pewnym kompleksem reałów nastanie wzajemna harmonia, względnie równowaga przyciągania i odpychania — powstaje temsamem i materya: kłębek, bryłka, masa reałów.

Duszę należy pojmować również jako reał. Jest ona jednakże reałem centralnym i głównym, a jako reał, sub-

---

[1]) Joh. Friedrich Herbart: Pädagogische Schriften herausgegeben von J. Wolff. Paderborn, (Ferd. Schöningh). 2 Bände 1891, 1895.

stancyą niepodzielną i nieśmiertelną. Nie jest ona źródłem życia dla ciała, gdyż jako reał nie może wywierać rzeczywistego wpływu na ciało. Życie należy do materyi — dusza ma jedynie sobie właściwą ruchliwość duchową. Dusza mieszka w ciele, siedzibą jej jest miejsce między mózgiem, a stosem pacierzowym. Łączy się z ciałem przez system nerwowy.

Dusza nie posiada żadnych władz. Właściwą czynnością przynależną jej, jak wogóle każdemu reałowi, jest akcya samozachowawcza — którą nazwał Herbart: „Wyobrażeniem“ — (Vorstellung). Na czem ono polega? Otóż podrażnienie spowodowane w zmysłach przez podniety zewnętrzne, przenosi się za pośrednictwem nerwów do mózgu. Reały najbliżej duszy położone, zaczynają naciskać na duszę, chcą ją przeniknąć. Dusza reaguje na to — opiera się, broni się przeciw naporowi (czynność samozachowawcza). Każda taka reakcya przeciw naporowi jest wyobrażeniem — Vorstellung.

Wyobrażenie jest podstawą całego życia psychicznego. W jaki sposób? Wyobrażeń napływa do duszy wiele — zależnie od działania podniet, względnie treści napływającej. Zaczynają w duszy działać na siebie — odpowiednio do tego, czy są sobie pokrewne, czy przeciwne. Pokrewne łączą się ze sobą, zyskując przez to na intenzywności. Przeciwne zaś zwalczają się, wypierają i to w miarę tego, im większa zachodzi między niemi różnica. Wskutek tego tracą na intenzywności, czyli na stopniu uświadomienia. Niektóre z nich stają się całkiem nieświadomemi — zapadają pod próg świadomości. Inne zachowują stopień świadomości, zależnie od stosunku ich intenzywności własnej, do intenzywności wyobrażeń będących równocześnie w duszy. Wskutek dalszej modyfikacyi wyobrażeń powstają wszystkie inne funkcye psychiczne. Wyobrażenia intenzywniejsze przemieniają się w myśli.

Wyobrażenia słabsze, zepchnięte pod próg świadomości nie giną, stają się uczuciami. Gdy zbierze się ich więcej, stają się silniejsze, a przez to nabierają dążności do wynurzenia się ponad próg świadomości — zamienienia się w ruch. W ten sposób powstaje: pożądanie (Begehren). Gdy owo dążenie nabierze intenzywności takiej, że osiąga

mniejszy lub większy wynik — wtedy pożądanie, zamienia się w żądzę — (Begierde). Gdy żądza złączy się z nadzieją, że wystąpi w świadomości, jako wyobrażenie panujące, — to staje się wolą.

Tak się przedstawia w ogólnych zarysach system Herbarta. Co z niego wynika? Przedewszystkiem zasada, że razem z wyobrażeniami, względnie z poznaniem ma uczeń dany już cały świat uczuć i woli. Zadaniem teoryi pedagogicznej pozostaje wykazać w jaki sposób ukształtować świat wyobrażeń ucznia, ażeby wywołać samo przez siebie dobrą wolę i cnotę w uczniu. Praktyka zaś pedagogiczna, w istocie swej, będzie polegała na tem, aby tak ułożyć sposób nauczania, ażeby wytwarzać mocne i trwałe masy wyobrażeniowe, któreby ukształtowały naszą wolę w pożądanym kierunku. Głównym zatem środkiem wychowawczym, a nawet jedynym, to nauczanie. Kierownictwo i dyscyplina, dwa inne środki wychowawcze pedagogii Herbartowskiej, mają jedynie zadanie pomocnicze.

Aby nauczanie działało wychowawczo musi obudzać zainteresowanie młodzieży. Bowiem nie z każdej wiedzy powstaje wola, tylko z tej, która budzi interes ucznia. Ażeby zaś nauczanie rzeczywiście interesowało, należy materyał należycie podzielić. Herbart nazywa to rozczłonkowaniem (Artikulation) nauki. Każdy materyał, każde pensum przeznaczone do przyswojenia młodzieży, — większe, czy mniejsze, należy opracować, względnie przeprowadzić przez cztery stopnie: 1. Stopień jasności (Klarheit): uchwycenie poszczególnych wyobrażeń; 2. Stopień asocyacyi: łączenie wyobrażeń nowych z dawniej nabytemi. 3. System: spokojne zastanowienie, zestawienie treści, otrzymanej z porównania wyobrażeń. 4. Metoda: ćwiczenie celem przyswojenia na trwałe wyników.

Liczni uczniowie Herbarta, zwłaszcza dwaj najsławniejsi: Tuiskon Ziller i Otto Willmann uzupełniali w dalszym ciągu pedagogię Herbarta i w niejednem poprawili.

Obok rozlicznych błędów w systemie pedagogicznym Herbarta są i dodatnie strony. Położył on zwłaszcza wielkie zasługi odnośnie do metodyki nauczania.

Zasadniczym jednak błędem Herbarcyanizmu jest po-

gląd intelektualistyczny, że samo nauczanie prowadzi do wyrobienia woli, do powstania cnoty, wskutek czego pominięto kształcenie woli i pielęgnowanie uczucia.

„Skutki tego jednostronnego kształcenia władz intelektualnych, pisze Foerster, ujawniły się dość wcześnie. Wyrobił się typ pyszałkowaty, „wykształconych bałwanów", którzy się wynoszą nad innych, bo coś więcej umieją, niż tamci... Iluż to synów, którzy nie okazują poszanowania dla ojców; ileż to córek, które zachowują się zuchwale względem matek swoich?! Zawdzięczają zaś ten swój upadek pomnożonej wiedzy, nie dlatego, że jest wiedzą, lecz dlatego zapewne, że podaną została bez podporządkowania rzeczy głównej w życiu". (Jugendlehre — str. 7).

W czasopiśmie „Democracy" przewódca robotników angielskich żali się na braki wypływające z intelektualistycznego sposobu kształcenia szkoły: „Myślący robotnicy, zadowoleni, że ich chłopcy i dziewczęta posiadają większą możność kształcenia się, aniżeli oni sami w młodości i dumni z wiedzy świeckiej, którą pysznią się ich synowie i córki, nie wychwalają bynajmniej działania tej wiedzy na charakter i zachowanie się tych synów i córek. Narzekają często, że zamiast spodziewanego, prawdziwego wykształcenia, cechą młodzieży dzisiejszej jest tylko ruchliwość umysłowa. Opanowanie większego zasobu wiedzy wytwarza pychę i pogardę dla pracy ręcznej; występuje zupełny brak wyższego poczucia obowiązku społecznego, — a później, gdy chłopcy już zaliczają się do dorosłych, brak im zainteresowania się kwestyami, które budziły zapał starszej generacyi, gdy jeszcze była młodą... Nawet dzisiejsze lepsze nauczanie matematyki czynią odpowiedzialnem za złe rezultaty, przypisują wzrost zakładów hazardowych większej umiejętności w obliczaniu szans wygranej. Młody robotnik nie posiada idealizmu, czas wolny spędza w miejscach sportowych i salach koncertowych, pozostawia zaś walkę o postęp starszym ludziom, którzy nie byli zatruci cyniczną pewnością siebie, a ta cyniczna pewność siebie stanowi często rezultat bardzo nieznacznego stopnia wykształcenia" (Jugendlehre tł. Osterloffa str. 8). — Bez wątpienia nie jest to głos przeciw oświacie wogóle, ale przeciw takiemu kształceniu władz intelektualnych, który nie postępuje w pa-

rze z wyrobieniem sądu moralnego, rozbudzeniem siły woli i uczucia.

Foerster (Jugendlehre str. 7), podaje kilka szczegółów ciekawych z ankiety amerykańskiej na temat: „Jaki wpływ wywiera dzisiejsze kształcenie na życie domowe klas pracujących?“ „Na konferencyi dla studyów nad dziećmi w Chicago (1900 r. w maju) odczytano wypracowanie pewnej młodej seminarzystki. Autorka postawiła się w położeniu szewca i opisuje jego dolę, jako ojca rodziny. Szewc, pisze, czuje się wykluczonym z kółka rodzinnego, bo córka jego jest wykształcona i przyjmuje wykształconych gości. Szacunek dzieci dla niego coraz się zmniejsza, za to zwiększają się roszczenia do jego sakiewki. Musi być urządzony salonik dla gości, co staje się przyczyną, że szewc brnie w długi, a jednak nie ma nic z tego, bo właśnie wieczorem, kiedy powraca do domu, wykluczają go z towarzystwa; rodzina sądzi, że jest za głupi, by czuł się nieszczęśliwym z tego powodu... Spodziewał się, że dzieci mu dopomogą, gdy skończy się ich kształcenie — a otóż same rozczarowania“.

„Nie, powiada, kształcenie w dzisiejszej formie to nie dla ubogich, rozwija tylko rozum kosztem serca i miłość tylko wypłasza z ogniska domowego“... W związku z tem wypracowaniem, zadano 315 młodym dziewczynom pytanie, czy znane są im wypadki, iż kształcenie wyrządza podobne szkody? Twierdzących odpowiedzi było 256, a więc 80 procent.

Wszechwładnie zapanował intelektualizm w szkole niemieckiej. Jakie tego skutki? Oto w tem państwie obowiązkowej nauki szkolnej, które się szczyciło, że kulturą swą przewyższa wszystkie inne narody — doszło do tego, że co sześćdziesiąty Niemiec jest kryminalnie karany [1]). Życie zadało kłam teoryi.

I u nas w Polsce wiedza i oświata miała być tą różdżką

---

[1]) Por. F. A. Krauss: Der Kampf gegen die Verbrechensursachen. Paderborn — F. Schöningh 1905, str. 5.

W roku 1900 było w Niemczech 469,811 osób karanych sądowo, bez kar policyjnych. W r. 1898. skazały sądy łącznie na: 38.000 lat domu kary i 49.000 lat więzienia — bez kar policyjnych. Młodocianych przestępców zaś było w roku 1900. aż 48.657. — W czasie wojny liczba niepomiernie wzrosła.

czarodziejską przemieniającą obyczaje i serca ludzkie. Na to odpowiada trzeźwo Prof. Makarewicz: [1]).

„Oświata, jako taka nie pokrywa się, jak sama już nazwa wskazuje, z pojęciem wysokiego poziomu etycznego. Intelekt i etos, to dwa światy odrębne. O ile podniesienie poziomu umysłowego wpływa równocześnie na podniesienie poziomu etycznego, to właśnie kwestya otwarta. Statystyka przestępności da nam w tym względzie nieco wyjaśnień (str. 13)."

I na podstawie dat statystycznych i sprawozdań kryminalnych dochodzi autor do takiej konkluzyi: „Oświata przeto nie ma znaczenia dla podniesienia etycznego. Z oświatą jest tak, jak z podniesieniem dobrobytu: dzieje się lepiej, to znikają jedne przestępstwa, zjawiają się w ich miejsce inne„.

Czyż więc praca na polu oświaty nie ma zupełnie żadnego znaczenia dla walki z przestępstwem — pyta autor? Owszem, odpowiada, lecz zależy to od sposobu podawania owej oświaty, rodzaju i wreszcie stopnia oświaty.

„Sposób podawania: oto niesłychanie doniosłą jest kwestyą, czy oświatę podaje się w szkole, czy bez szkoły. Oświata jest sama etycznie bez znaczenia; znaczenie etyczne ma szkoła. Szkoła nie tem, że podaje pewną ilość wiadomości, lecz tem, że obok wiadomości podaje pewne reguły postępowania społecznego: przyzwyczaja do rygoru, posłuszeństwa, poszanowania władzy, podaje pewne zasady etyczne, wreszcie podaje zasady religijne. Już wyżej zaznaczyłem znaczenie pobudek religijnych: są one w walce z przestępstwem jednym z najsilniejszych środków obrony. Dodam, że dyrektorowie więzień podają jako charakterystyczne zjawisko u więźniów, zupełny brak religijności, brak elementarnych wiadomości religijnych [2])

[1]) Por. Juliusz Makarewicz: „Źródła przestępności", w „Księdze pamiątkowej" ku uczczeniu 250-tej rocznicy założenia Uniwersytetu lwowskiego. Lwów. — Nakładem Uniwersytetu lwowskiego 1912 r.

[2]) To samo zauważyłem również sam w czasie swej prawie dwudziestoletniej pracy w Zakładzie kary dla kobiet we Lwowie. Większość nowo przybywających więźniarek nie miała zgoła żadnych wiadomości religijnych. Nieraz przy opuszczaniu murów więziennych mówiły ze łzami w oczach: „teraz wiem już jak żyć — gdybym przedtem znała tak wiarę świętą, nie byłabym tu przyszła".

Zajmującą była dyskusya, tocząca się dnia 20. kwietnia 1904 r. w łonie największego stowarzyszenia dla spraw przestępności we Francyi: „Societé génerale des prisons"; jest to stowarzyszenie, mające charakter półoficyalny. Dyskusya toczyła się na temat przyczyn przestępności u dzieci. Referent Jules Jolly domagał się pogłębienia czynnika religijnego i wychowawczego w szkole.

W dyskusyi zwyciężyła myśl konieczności wychowania moralnego na tle religijnem (la morale réligieuse) — a dzieje się to we Francyi, znanej z walki z Kościołem, w epoce rozwiązywania kongregacyi i usuwania krucyfiksu ze sal sądowych". — Przegląd przyczyn przestępności, kończy autor taką syntezą: „Nie należy ich szukać w nędzy, ani w braku elementarnej oświaty, lecz w niskich popędach natury ludzkiej, które przy lepszych warunkach ekonomicznych i wyższym stopniu wykształcenia znajdą sobie upust w innej, bardziej wyrafinowanej formie. Społeczeństwo, chcąc starać się o zmniejszenie ilości przestępstw, musi starać się o podniesienie etyczne jednostki ludzkiej — musi ją wychować (nie tylko uczyć)" [1]).

Mimo swego antychrześcijańskiego pochodzenia i stanowiska, intelektualizm znalazł dostęp również do nauczania religijnego. Herbarcyanizm opanował wszechwładnie całe nauczanie szkolne w Niemczech, ojczyźnie swojej, tam także naprzód wdarł się do katechezy. Powstała osobna szkoła t. zw. egzegetyczna, która główny nacisk kładła na wyjaśnienie katechizmu. Rozkwit tego kierunku przypada na lata 1860—70. Na czoło wysunęli się: OO. Deharbe, Wittenbrink, Linden (z Tow. Jez.), Dr. J. Schmitt, Vilmers, Möhler, Oberer i t. d. [2]). Powoli jednak wpływ tej szkoły zamiera, zwalczany przez szkołę dydaktyczno-pedagogiczną z dwoma powagami naukowemi na czele: Prof. Willmannem i Baumgartnerem. Do osłabienia wpływu intelektualizmu w praktycznem nauczaniu i wychowaniu, przyczynili się zwłaszcza tacy autorowie jak: Gustaw May, Jan Pichler, Jakób Nist, Bühlmeyer, Dr. Weber, Stieglitz i inni.

---

[1]) l. c. str. 15 i 16

[2]) Por. Ks. Z. Bielawski: Zagadnienia z pedagogiki religijnej. Lwów 1918. Rozdz. IV. Dwie szkoły, str. 74.

Z Niemiec przeniósł się intelektualizm do katechezy w Polsce. Katecheza polska, która stała tak wysoko w wieku XVII. i XVIII., jak to wskazują rękopiśmienne i drukowane zabytki z tych czasów, w wieku XIX. upadła głęboko. Za cel nauczania religijnego poczęto uważać nie wychowanie religijne, lecz kształcenie religijne, przyswajanie pojęć religijnych. Do tego celu dostosowano środki. Plany przeładowano materyałem naukowym, by jak najwięcej wtłoczyć w główki dziecięce. Podręczniki pisano głównie z myślą oddziaływania na rozum. Nawet w najniższych klasach opierano naukę religii na katechizmie i używano metody wyłącznie egzegetyczno-objaśniającej.

Zwrot na lepsze rozpoczął się w ostatnich dziesiątkach XIX. wieku. Największe zaś zasługi położył pod tym względem ks. Prof. W. Gadowski z Tarnowa i założony przezeń i redagowany „Dwutygodnik katechetyczny i duszpasterski“ (od r. 1897). We Lwowie i Tarnowie powstały nowe plany, dostosowane do psychologicznego rozwoju młodzieży, poprawiono metodę nauczania, wszędzie widać usiłowania do pogłębienia wychowania religijnego.

Wpływ jednak intelektualizmu nie jest jeszcze całkiem złamany. Dowodem tego choćby następujące słowa światłego pedagoga świeckiego[1]): „Bywają katecheci nieliczni przyznaję — którzy robią wrażenie na uczniach i patrzących z boku, jakby więcej im zależało na wyuczeniu gruntownem możliwie obfitego materyału z przedmiotu jako takiego, aniżeli na wpojeniu czci, miłości dla religii jako religii. Są to t. zw. surowi katecheci, których uczniowie boją się „dwójki“ z religii, tak samo jak „dwójki“ z matematyki. Jest to nader niebezpieczna pedagogia; bo uczeń bardzo łatwo wtedy, jak: „niech d... wezmą tę matematykę!“ powie podobnie o... religii; a każdy czuje, co za różnica niebezpieczna zachodzi między temi dwoma przekleństwami a ich wpływem na duszę ucznia, może na całe życie. A choćby to nie były przekleństwa, choćby to była tylko niechęć lekka do przedmiotu, to przecie ta różnica między religią, jako przedmiotem, a religią jako treścią, po-

[1]) M. Paciorkiewicz: Trudności w problemie wychowania. Miesięcznik Kat. i Wychow. — Lwów, — Rok 1916. str. 118.

karmem duszy, życiem duszy, różnica ta tylko u bardzo dobrych natur, albo mających skądinąd wpływ lepszy, nie zatrze się zupełnie. W wielu wypadkach taka pedagogia fałszywie gorliwego katechety, wlała na całe życie niechęć do religii uczniowi, któremu może lepiej było wyjść ze szkoły bez znajomości bardzo gruntownej dogmatyki, aniżeli z niechęcią do tego, co miało mu być świętem". — „Ależ od tego jest przedmiot szkolny, aby go uczyć i nie na to religia jest takim przedmiotem, aby uczeń bez żądanych wiadomości wychodził ze szkoły". Oto zarzut, na który odpowiedź prosta: Każdego przedmiotu bez wyjątku można nauczyć bez grozy „dwójek"; dobry pedagog potrafi uczynić każdy przedmiot zajmującym, miłym, łatwym, tem więcej chyba to da się zrobić w religii; a jeżeli kto tego nie potrafi, to znaczy, że nie jest dobrym pedagogiem, a w takim razie niech nie będzie katechetą, a zwłaszcza szkoły średniej, gdzie młodzież i tak odciągają od wiary niezliczone czynniki". Do tych słów nie mam nic do dodania, ani ujęcia.

2. Krytyka intelektualizmu.

Już w powyższych wywodach przytoczyliśmy niejeden ważny argument, z życia wzięty, przeciw intelektualizmowi, nie możemy jednak na nich poprzestać. Postaramy się oświetlić intelektualizm z punktu zasadniczego.

Przedewszystkiem intelektualizm jest wprost przeciwny chrystyanizmowi.

Przecież religia chrześcijańska nie jest jakimś systemem filozoficznym, ale praktyką, — polega na wykonywaniu tego, co wiara nakazuje, jest religią czynu. Nie mamy zamiaru odmawiać wielkiego znaczenia, jaki zajmuje rozum i jego kształcenie w chrześcijańskiej pedagogii. Element rozumowy w nauce wiary i obyczajów ma swe zasadnicze znaczenie. Do tego problemu wrócimy jeszcze w dalszym ciągu niniejszego studyum. Faktem jest jednak zasadniczym, że dogmaty zostały nam objawione, nie same dla siebie, by były niejako jedynie przedmiotem nauki, zaspakajały nasze pragnienie wiedzy, lecz głównie: by pomagały nam do czynów chrześcijańskich, do „życia z wiary". A zatem i w nauczaniu religijnem należy wychodzić od tego założenia.

Wystarczy przytoczyć choćby tylko te słowa P. Jezusa: „Nie każdy, który mi mówi: Panie, Panie! wnijdzie do królestwa niebieskiego, ale ten, kto spełnia wolę Ojca Mego, który jest w niebiesiech". (Mat. VII. 21). Lub pogląd Jego Apostoła św. Pawła, że chrześcijanie mają być: „*Non auditores, sed factores legis*". (Do Rzymian II. 13).

Prawdziwa zatem chrześcijańska metoda wychowawcza musi uwzględniać moment czynu, jeśli nie ma zatracić swej siły wychowawczej. To fakt zasadniczy.

Foerster słusznie podnosi: „Kto zna życie, ten wie jak mało głębszych pierwiastków wychowawczych posiada sama wiedza (Jugendlehre str. 6. tł. Osterloff). Z właściwą sobie bystrością uzasadnia dalej, że znajomość prawa moralnego, przekonanie o prawdziwości i konieczności nauki moralności nie wystarcza do wychowania etycznego. Nie pomoże wykład najstaranniejszy i najjaśniejszy, któryby doprowadził ucznia do zupełnego zrozumienia zasad etycznych. „Sama wiedza, sama znajomość przepisów moralności, nie może wywrzeć głębszego wpływu moralnego, a to dlatego, ponieważ nauka abstrakcyjna zreguły nie ma w sobie mocy pobudzenia do czynu podstawowych sił charakteru naszego". (Jugendlehre 12.). Na ogół uważa się problem, umoralniającego wpływania zapomocą pouczania, za rzecz daleko prostszą, aniżeli nią jednak jest w rzeczywistości. Nie zwrócono dostatecznej uwagi na to, że rzeczywiste przeniesienie praktycznych zasad i podniet w świat woli i uczucia wymaga daleko więcej skomplikowanego pośrednictwa czynników pomocniczych, oddziaływujących motorycznie, aniżeli niem jest samo przyswajanie wiadomości". (Jugendlehre 12). „Wiedzę można do pewnego stopnia „wykuć", kultury moralnej nigdy; albowiem jej istotą jest dobrowolna czynność samodzielna". (Ibid. 10).

Rozważmy bliżej te wywody — dlaczego naprzód nauka abstrakcyjna jest tylko połowiczną — a zwłaszcza dlaczego sama wiedza nie ma w sobie dostatecznej mocy do wprowadzania w czyn zasad etycznych, które głosi?

a) Zacznijmy od pierwszego zagadnienia.

Połowiczność intelektualizmu i stąd jego niedostateczność w wychowaniu, wypływa z samej istoty wiedzy ab-

strakcyjnej. Co to jest pojęcie abstrakcyjne? To abstrakcya ze wszystkiego, co w danej rzeczy ma związek z czasem i przestrzenią. Np. pojęcie natury ludzkiej, zawarte w definicyi: „człowiek jest istotą zmysłowo-rozumną“, wyraża dokładnie naturę człowieka, jego dwie istotne cechy: zwierzęcość i rozumność. W tej definicyi są też zawarte wszystkie tendencye naturalne człowieka do życia moralnego, socyalnego i religijnego. Lecz definicya ta natury człowieka, pomija całą różnorodność indywidualną wśród ludzi, objawiającą się w przeróżnych formach. Poznanie dopiero tej różnorodności, tego człowieka indywidualnego, żywego, daje nam poznać człowieka, jakim on jest w rzeczywistości. Przez to wzbogaca się równocześnie nasze abstrakcyjne o nim pojęcie. Umysł nasz chcąc dojść do poznania rzeczy, musi je abstrahować od warunków życia konkretnego i indywidualnego, wśród których one istnieją... Lecz nie jest to jedyny sposób, zapomocą którego możemy daną rzecz ogarnąć. Ponieważ przytem abstrakcya nie wyczerpuje całej rzeczywistości, nie możemy i nie powinniśmy poprzestawać na tego rodzaju poznaniu, lecz wykorzystać inne. Mamy na to zmysły zewnętrzne i wewnętrzne; mamy wolę i to nie tylko tę wolę w ogólności, ze swą podstawową tendencyą ku dobru ogólnemu, właściwą wszystkim ludziom, ale swą własną wolę, daną nam na to, aby regulowała nasze działania, pod kierunkiem idei, przedstawianej jej przez naszą umysłowość. Ku tej idei wola się zwraca, aby ją osiągnąć, w czem współdziała nasz temperament i nasze wychowanie i środowisko wśród którego żyjemy, jednem słowem cała nasza osobowość.

Poprzestając zatem na samem abstrakcyjnem ujęciu rzeczy, rezygnujemy z tych wszystkich czynników, ze szkodą i dla samego zrozumienia rzeczy, a zwłaszcza dla życia praktycznego, głównie jeśli chodzi o pojęcia moralne, mające ścisły związek z naszem życiem etycznem.

Podręczniki nauki religii, np. katechizmy, ułożone są przeważnie analityczno-abstrakcyjnie. Rzecz sama w sobie dość obojętna, jeśli się zważy, że katechizm nie jest książką, czytanką dla samokształcenia, ale podręcznikiem t. j. środkiem pomocniczym dla zapamiętania sobie żywego słowa,

wykładu katechety [1]). Nie jest jednak rzeczą obojętną, jakiej metody użyje katecheta do wyłożenia prawd w nim zawartych. Może wyjść od pojęcia abstrakcyjnego, zawartego w definicyi i ogólną regułę dostosować zapomocą dedukcyi do życia codziennego. Bezwątpienia przyswoi tą drogą dziecku pewną znajomość prawa moralnego. Lecz może też trzymać się innej drogi, wyjść od konkretnych przypadków życia dziecięcego, zbierać konflikty z życia dzieci — przedyskutować je razem z dziećmi, wykazać ich słuszność, czy niesłuszność — wskazać dlaczego je tak a nie inaczej osądzić trzeba, a później dopiero, gdy dzieci z zamiłowaniem nauczyły się rozwiązywać swe małe, codzienne trudności życiowe, wznieść się wyżej do ogólnych przepisów etycznych. Tak czyniłem długie lata, a dzieci z radością brały udział w nauce religii, zrozumiały gruntownie zasady ogólne w katechizmie zawarte, przywykły nadto do osądzania swych czynów, weszły łatwo w praktykę codziennego rachunku sumienia, a co najważniejsze nauczyły się i zachęciły do pracy nad sobą [2]).

b) Przejdźmy teraz do właściwego zagadnienia, dlaczego sama wiedza jest bezpłodna, dlaczego brak jej siły do wprowadzenia zasad etycznych w czyn?

Dla gruntowniejszego wyjaśnienia użyjmy przykładu [3]). Weźmijmy jako punkt wyjścia następujące fikcyjne przypuszczenie: w danem jakiemś środowisku ludzie znają dobrze objektywną wartość i znaczenie prawa moralnego, regulującego czyny ludzkie. Ale w jakiś tajemniczy sposób zanikły nagle wszystkie racye subjektywne, rozumowej czy uczuciowej natury, które powodują zazwyczaj u ludzi pewne braki w znajomości prawa moralnego, a zwłaszcza

---

[1]) Por. Instrukcya i plany dla nauki religii w archidyecezyi lwowskiej. Lwów 1912, str. 21: „Katechizm nie jest jednak: 1. ani przewodnikiem metodycznym nauki religii; ani 2. nie ma zastąpić żywego wykładu katechety...“

[2]) Por. Ks. Z. Bieławski. Przygotowanie do I. spowiedzi i Komunii św. Kraków 1912. W przedmowie wykazano zasady ogólne jak omawiać konkretne wypadki z życia dzieci, by nabrały znajomości swego życia wewnętrznego, a w części I. str. 1—94 opracowano według tych zasad 10 przykazań Boskich.

[3]) Por. P. Gillet: La valeur éducative de la morale catholique. Paris — Librairie Victor Lecoffre 1911, str. 222.

w znajomości bezpośrednich wymagań prawa moralnego, zastosowań do naszego życia codziennego, wytwarzają błędne sumienia i inne tym podobne skutki. W następstwie takiego stanu z konieczności przestałaby istnieć wśród ogółu ludzi jakakolwiek różnica zapatrywań na samą istotę prawa, jak i co do konieczności, aby wszyscy ludzie, we wszystkich okolicznościach działali rozumnie t. j. wielbili Boga i postępowali sprawiedliwie wobec bliźnich, ujarzmiali rozsądnie swą zmysłowość i t. p. To jest nasz punkt wyjścia. Otóż teraz każdy z tych ludzi miałby z osobna, dostosować swój indywidualny sposób postępowania do tych znanych ogólnych prawideł moralności. Jak to uskutecznić?

Z doświadczenia i psychologii wiemy, iż rozum nasz, z przyczyny swej niematerialności nie dosięga rzeczywistości bezpośrednio, lecz dokonać musi wprzód abstrakcyi; ujmuje zatem rzeczywistość w jej konturach abstrakcyjnych. Z drugiej znowu strony przypadki konkretne nie zgadzają się w sposób zupełny z danymi konturami abstrakcyjnymi, jak to zresztą szerzej omówimy przy genezie pojęć. Otóż z konieczności między pojęciem moralnem, a danym konkretnym przypadkiem z życia moralnego nastałaby niejako próżnia, przepaść, a wskutek tego ustałaby możność odnoszenia prawa moralnego do odpowiedniego uczynku, postępku moralnego i na odwrót odnoszenie danego przypadku konkretnego do prawa ogólnego, celem osądzenia, czy zgadza się z pojęciem, prawem moralnem czy też nie. Dalej zaś, o co głównie nam tu chodzi, ustałoby całkiem oddziaływanie praw obyczajowych na moralne postępowanie człowieka. Prawo moralne straciłoby swój wpływ na praktykę życia ludzkiego...

Na szczęście między prawem moralnem, a konkretnymi przypadkami życia moralnego istnieje w naszym organizmie duchowym osobny pośrednik, który usuwa tę przepaść, dokonywa łączności. Jest nim wola nasza.

Wola będąc władzą umysłową, pozostaje jednak tendencyą konkretną. Pociąga ją dobro, lecz dąży ona do tego dobra, gdziekolwiek ono się znajduje: czy będzie zaklęte w pojęciu abstrakcyjnem, czy też w przypadku konkretnym życia codziennego.

Pojęcie, idea ogólna, ma za zadanie regulować czyny

człowieka, nadać im wartość czynu ludzkiego. Wola zaś przyswaja sobie pojęcie pod kątem widzenia czynu. Dokonuje przez to syntezy pojęcia i rzeczywistości konkretnej, zamienia prawdę spekulatywną w prawdę praktyczną.

To właśnie w wychowaniu ma znaczenie zasadnicze. Bez pielęgnowania zatem woli, oddziaływania na nią, prawdy abstrakcyjne pozostałyby nieczynne, wiara pozostałaby martwą, bez życia uczynków. Moralność byłaby samą kodyfikacyą praw i przepisów bez życia moralnego, jaką staje się tam, gdzie panuje intelektualizm.

To też Kościół katolicki występował wrogo przeciw tej metodzie i zwalczał ją konsekwentnie wiedząc, iż nauka moralności, żeby była płodną, musi, z jednej strony, być zastosowaną do wszystkich warunków życia; z drugiej strony zaś, kształcenie woli i uczucia, musi iść w parze z kształceniem intelektu. Organizm bowiem moralny człowieka stanowi całość, którego części oddziaływują wzajemnie na siebie i to na szkodę, lub pożytek całości. Częściowe odstępstwo od tych zasad nastąpiło pod wpływem intelektualizmu w wieku XIX. zadając wychowaniu religijnemu niepowetowane szkody.

Jeśli szkodliwym okazał się intelektualizm, to daleko szkodliwszym był i jest woluntaryzm.

II. Woluntaryzm.

1. Geneza i rozwój woluntaryzmu.

Kierunek ten, panujący dziś prawie wszechwładnie w filozofii i pedagogii, otrzymał swą nazwę od „voluntas“ wola. Według tego systemu rozum, jeśli wogole posiada jakiś udział w poznaniu prawdy, to tylko pomocniczy, na postępowanie zaś nie wywiera żadnego wpływu — wszystkiem jest wola i tylko wola.

Znaczenie woli dla życia etycznego podkreśliliśmy wyżej. Nie mniej nie małe jest znaczenie woli dla poznania prawdy, zwłaszcza prawd najwyższych. Udział woli w poznaniu Boga i prawd religijnych podkreślali już mędrcy starożytni. Sam wyraz „filozofia“ wskazuję, iż miłość musi ożywiać dążenie do prawdy. Boski nasz Mistrz, mówi czę-

sto o ślepocie duchowej dobrowolnej; wyrzuca faryzeuszom, że ich niedowiarstwo pochodzi ze złej woli, z pychy serca, że ten tylko dojdzie do światła, kto prawdę kocha i czyni ją [1]). Św. Paweł wyraźnie naucza, że źródłem pogaństwa była czynna wzgarda Stworzyciela, ubóstwianie swego „ja“ i swej mądrości [2]). Chrześcijanin, według Apostoła narodów, wierzy sercem i wielbi Boga swą wiarą: „Bo sercem się wierzy ku sprawiedliwości, a ustami czyni się wyznanie ku zbawieniu“. (Rzym. X. 10.).

Z pomiędzy Ojców Kościoła szczególniej św. Augustyn podnosi wielki wpływ woli i pożądania wogóle na poznanie. Najwyższa i najszlachetniejsza prawda objawi się temu tylko, kto idzie naprzeciw niej z gorącem pragnieniem jej poznania, kto oczy swej duszy zachował czyste od brudu i błota. Również wzniesienie się od wiary do jej filozoficznego zrozumienia możliwem jest wtedy jedynie, gdy do dobrego usposobienia ducha przyłączy się, pełen pobożności i pogody, nastrój duszy.

Zapatrywania i wyrażenia św. Augustyna wypaczył w średnich wiekach kierunek filozoficzny zwany „Augustynizmem“. Kwitnął on najbardziej w wieku XIII.

Augustynizm zatarł zbytnio granicę między teologią a filozofią. W zakresie zaś nauk filozoficznych przenosi pojęcie dobra ponad pojęcie prawdy. Analogicznie przyznaje pierwszeństwo woli przed rozumem w Bogu i człowieku. Konsekwentnie pojmuje zatem Boga, jako najwyższe dobro, a nie jako byt pierwszy i konieczny. Istotnym atrybutem Boga jest dobroć, czyli miłość. Boga osiąga człowiek aktem woli, a w następstwie również swój cel: szczęśliwość wieczną. Umysł ludzki nie może wykonywać swych czynności inaczej jak tylko pod wpływem bezpośredniej akcyi oświecającej Boga. W odwiecznych prawach i niezmiennem świe-

---

[1]) „Światło przyszło na świat, ale ludzie więcej umiłowali ciemność, niż światło; bo ich uczynki były nieprawe“. (Jan III. 19). „Jeśli kto zechce wolę Jego pełnić, to się przekona, czy ta nauka jest z Boga“. (Jan VII. 17).

[2]) „Gdy znali Boga, nie chwalili go jako Boga, ani mu dziękowali, lecz znikczemnieli w swych myślach, i zaćmione zostało bezrozumne serce ich“. (Do Rzymian I. 21).

tle wiedzy Boskiej znajduje umysł podstawę pewności dla swej świadomości.

Ta przewaga udzielona woli ponad życie rozumowe z jednej strony, a z drugiej skłonność, jeśli nie widzenia wszystkiego w Bogu, to co najmniej odwoływanie się do bezpośredniego oświecenia Bożego, stanowią ogólne podłoże mistycyzmu w wieku XIII. [1]).

Było to jednak tylko częściowe odchylenie. Cała olbrzymia większość chrześcijańskich myślicieli ze św. Tomaszem na czele odgraniczała teologię od filozofii, z drugiej strony zaś, co nas obecnie bezpośrednio obchodzi, dawała pierwszeństwo rozumowi w poznaniu prawdy, uznając równocześnie żywy związek między poznaniem a chceniem, wzajemne ich wspieranie się w dążeniu i zdobywaniu prawdy.

Właściwy rozdźwięk zaczyna się dopiero w wieku XIX. Znaczenie i prawa rozumu podważył na dobre idealizm subjektywny Hume'a, Berkeley'a i fenomenalizm Kanta. Jeden i drugi kierunek sprowadził filozofię do sceptyzmu i zupełnego agnostycyzmu, który znamionuje wiek XIX.

Kant twierdzi, że my nie możemy poznać istoty rzeczy „noumen", lecz jedynie zjawiska zewnętrzne tej rzeczy: „fenomena". Rozum ludzki nie jest też zdolen poznać Boga, ani nieśmiertelności duszy, wogóle żadnej prawdy transcendentalnej. Również nie są dostępne rozumowi prawa teoretyczne, odnoszące się do woli człowieka. Praktyczna jednak potrzeba życiowa wymaga: wolności woli, obowiązkowości i cnoty. Z czysto zatem praktycznych rozważań dochodzi Kant do swego: „imperatywu kategorycznego", którego uzasadnienie jest również niedostępne dla rozumu spekulatywnego [2]).

Imperatyw kategoryczny to całe moralne prawodawstwo rozumu praktycznego. Streszcza się zaś w postulacie: ułóż tak swoje postępowanie, iżby mogło stanowić maksymę ogólną, zasadę dla prawodawstwa ogólnego. Nakaz ten rozumu praktycznego jest pierwotnym, jest przeto

[1]) Por. Th. Heitz: Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin. Paris 1909.

[2]) Kritik der reinen Vernunft — Kirchmann 8. Auflage, Leipzig. Dürr 1901.

jasny sam ze siebie, nie potrzebuje i nie może być rzeczowo dowiedziony.

Imperatyw kategoryczny zawiera w sobie trzy ważne postulaty rozumu praktycznego: istnienie Boga, wolności woli i nieśmiertelności.

Człowiek musi urzeczywistniać, wypełniać prawo moralne jako postulat życia wewnętrznego: musi zatem być wolnym, panem swego chcenia. Życie swe moralne powinien rozwijać, doskonalić aż do stopnia zupełnej doskonałości: musi więc przetrwać doczesność, osiągnąć wieczność. Sumienie domaga się, by cnota otrzymała odpowiednią swej wartości nagrodę: a zatem moralność musi się rozwinąć, przejść w szczęśliwość. Stąd musi być i Bóg, któryby miał moc dostosować bieg świata do porządku moralnego. Według Kanta, jednak prawo moralne ma swą sankcyę samo ze siebie, a nie od Boga, ma swą własną autonomię. Dobra wola jako dobro wyższe ponad inne dobra (oberstes Gut), nie zawiera w sobie jakiejkolwiek relacyi do czegoś wyższego ponad sobą. Ale znowu przychodzi postulat praktyczny: człowiek, który spełnia swój obowiązek, odczuwa potrzebę jakiegoś dobra wyższego jeszcze, oczekuje i spodziewa się oprócz tego dobra naczelnego (oberstes Gut), jeszcze dobra najwyższego (höchstes Gut), czyli Boga, który jednoczy w osobie porządek moralny ze szczęśliwością: jest szczęśliwością wieczną.

To są, w najogólniejszem streszczeniu, dedukcye imperatywu kategorycznego. Nie są one jednak tak jasne i umotywowane jak Kant sądził [1]).

Punkt wyjścia, iż chcenie moralne nie przez swą materyę, t. j. przez swe cele i zadania wartościowe, zostaje zdeterminowane, wynika z teoryi poznania Kanta, według której wartości rzeczowo najważniejsze są samem tylko pozorem, fenomenem. Takie ujęcie sprzeciwia się jednak naturze woli, jak i interesom prawdziwej, poważnej etyki. Zarzut, jakoby dobra objektywne podniecały jedynie pożądanie niższe, nie wpajając poszanowania etycznego dla siebie, upada, gdy weźmiemy pod uwagę cele socyalne i du-

[1]) Por. Dr. J. Mausbach: Die Religion und das moderne Seelenleben — w wydawnictwie: Religion, Christentum, Kirche. Kemtpen u. München. 1913. str. 56. i następne.

chowe, a zwłaszcza dobro najwyższe, Boga, miłości najgodniejszego i najświętszego. Prawo Kanta, które ma oddziaływać na wolę z racyi swej ogólności, nie odpowiada również etycznej rzeczywistości. Przecież można wymyśleć niezliczone czynności, któreby mogły być przedmiotem ogólnego prawodawstwa, nie posiadające jednak żadnej mocy obowiązującej, ponieważ rzeczowo są bez wartości. Według Kanta, imperatyw kategoryczny ma być prawdą pierwotną, wrodzoną niejako, która bez żadnego dowodzenia każdemu jest jasną. Doświadczenie mówi coś wręcz przeciwnego, mianowicie, że świadomość moralna rozwija się powoli pod wpływem życia realnego.

Choćbyśmy jednak przyjęli uzasadnienie moralności na podstawie „imperatywu kategorycznego“, to bynajmniej nie wynikają z niego inne prawdy: nieśmiertelność i istnienie Boga. Jeśli czyn ma sam ze siebie i w sobie swą wartość doskonałą, to przecież całkiem zbędnem jest przenosić jeszcze jego trwanie w wieczność, aby tam podlegał dalszemu rozwojowi nieskończonemu. Wystarczy, że człowiek tu na ziemi szanować będzie prawo moralne i starać się będzie wedle swych sił o postęp moralny.

Podobnie ma się z wieczną szczęśliwością, dla której wyjaśnienia odróżnia Kant dobro moralne naczelne, (oberstes Gut) od dobra moralnego najwyższego (höchstes Gut). Jest to dystynkcya sztuczna, nie wyjaśniająca niczego. Ponieważ chcenie moralne nie dopuszcza, według Kanta, żadnego motywu determinującego z zewnątrz, stąd dobro najwyższe, wieczna szczęśliwość jest wewnętrznie całkowicie obcą moralności. A choćbyśmy nawet taki obowiązek przyjęli, to czyż wypływa z tego konieczność przyjęcia istnienia Boga. Moralność autonomiczna nie usprawiedliwia bynajmniej takiego wniosku. A gdyby nawet i usprawiedliwiała, to któż może dać gwarancyę, przy podstawowem zapatrywaniu Kanta, że jego procesowi myślenia odpowiada również rzeczywistość poza naszym światem zjawisk? Nie pozostało też nic innego Kantowi jak uznać, że postulaty jego mają jedynie znaczenie praktyczne, t. z. że wymaga ich postulat woli [1]). Wola jednak nie ma w so-

[1]) I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Kirchmann IV. Auflage — Leipzig — 172 Anm.

bie mocy do ustalenia bytu jako takiego t. j. jako faktu istniejącego. I najsilniejsza wola, najintenzywniejsze pragnienie, najgłębsze odczucie potrzeby jakiejś rzeczy, nie zapewnia jej realizacyi.

Właściwym jednak twórcą nowoczesnego woluntaryzmu jest:

Schopenhauer (1778—1860). Podwaliny swego systemu ogłosił w dziele:

„Die Welt als Wille und Vorstellung“ [1]). Już u małego dziecka zaznacza się dążenie (Streben), zanim jest zdolne do poznania danych rzeczy. W pierwszych zaraz dniach objawia się dążenie do jedzenia, ruchu; oczy zwracają się ku światłu, uszy ku dźwiękom, głosom. Ten fakt, według Schopenhauera, uniemożliwia przyjęcie teoryi Herbarta. Pożądanie wyprzedza poznanie. Z pożądania powstaje poznanie. Pożądanie zajmuje zatem pierwsze miejsce w życiu psychicznem.

Za Kantem przyjmuje Schopenhauer, że świat przedstawia się naszemu umysłowi przedewszystkiem jako rzecz subjektywna, jako wyobrażenie, wytwór naszej władzy poznawczej. Pod tym względem przyjmuje on bez zastrzeżeń fenomenalizm Kanta. Ale prócz poznawania świata zewnętrznego zapomocą wrażeń zmysłowych jest jeszcze inne poznanie, polegające na samoobserwacyi naszego „ja“, które nie jest zależne od wrażeń zmysłowych. Ta samoobserwacya wyświetla w najgłębszych tajnikach naszego „ja“, jako istotną treść istnienia naszego: dążenie (Streben) i to przed wszelkiem poznaniem, dążenie, które powoduje działanie naszego poznania.

Pierwsze zatem miejsce zajmuje dążenie. Tak jest w człowieku, tak w innych istotach, tak w całym wszechświecie. Dążenie, jednem słowem, jest siłą podstawową, początkiem rzeczy, całego wszechświata.

Gdy jednak Kant, jako przedmiot naszego, czysto subjektywnego poznania, przyjmuje zewnętrzną stronę rzeczy, zjawiska zewnętrzne: fenomena, a istotę rzeczy: numen — (Ding an sich) uważa za niepoznawalne — to Schopenhauer

---

[1]) Sämmtl. Werke — herausgegeben von Frauenstädt. Bande 2. Leipzig Brockhaus 1873.

tę właśnie istotę rzeczy upatruje w dążeniu — (Strebekraft), które mieszka w wszechświecie, mieszka w każdej rzeczy, i tę siłę dążenia nazwał: wolą, czy to będzie popęd ślepy w świecie martwym, czy popęd kierowany poznaniem zmysłowem w świecie zwierzęcym, czy pożądanie kierowane poznaniem umysłowem u ludzi. Wola (Der Wille zum Leben) jest wewnętrznem dążeniem, któremu wszystko podlega i jest posłuszne. Człowiek zaś ze świadomemi wyobrażeniami i zwierzę czujące i roślina rosnąca i kamień spadający, wszystko to są stopniowe, zjawiskowe uprzedmiotowienia woli powszechnej, podobne do nieznacznych stopniowań światła.

Ta zewnętrzna zasada istot nie jest w świadomości wyobrażalna, ponieważ wyobrażalność poddana jest formom *a priori:* czasu, przestrzeni i przyczynowości. Otóż wola, jako *numen*, usuwa się z pod naszych form wyobrażeniowych. Jest ona powszechna, zawsze identyczna sama ze sobą, wolna, nieskończona.

Sądził Schopenhauer, że w ten sposób da się uzupełnić filozofię Kanta, że wyszukał tę nieznajomą, to X Kantowskie. Kantowska rzecz w sobie (Ding an sich) to wola kosmiczna — a świadomość to arena, gdzie ją można oglądać.

Nie dał jednak Schopenhauer odpowiedzi na narzucające się pytanie: skąd pochodzi to dążenie powszechne, ta wola powszechna? Nie można sobie przecie przedstawić chcenia zawieszonego w powietrzu, bez istoty chcącej!

Przy tej woli nieświadomej, jako pierwszej zasadzie świata pozostał Schopenhauer. Świat zatem nie istnieje jako samo wyobrażenie tylko w władzy poznawczej człowieka. Sam w sobie jest świat wolą i to ma wyrażać sam tytuł dzieła: „Die Welt als Wille und Vorstellung".

Teorya Schopenhauera zrazu nie obudziła większego zainteresowania. Upłynęło 30 lat zanim okazała się potrzeba nowego wydania dzieła: „Die Welt als Wille und Vorstellung". Po roku 1760. system Schopenhauera znajduje coraz więcej zwolenników.

We Francyi szerzył woluntaryzm, wzorowany na Schopenhauerze: Alfred Fouillé (L'Évolutionisme des idées-forces). W Niemczech zaś głównie Nietzsche w swych błyskotliwych aforyzmach.

Woluntaryzm ugruntował w świecie naukowym i rozwinął w swój własny system:

Wilhelm Wundt, znany i poważany profesor lipski. Jak się przedstawia teorya Wundta w najogólniejszym zarysie [1])?

Dane konkretne świadomości naszej zawierają dwa pierwiastki nierozdzielne ale różne: zawartość i ujęcie tej zawartości, objekt świadomy i subjekt świadomy. Z punktu subjektywnego będzie to psychologia, z puntu objektywnego, nauka o przyrodzie: kosmologia. Psychologia bada konkretne dane świadomości w ich stosunku z podmiotem. Doświadczenie zatem wewnętrzne psychologa jest całkiem bezpośrednie. Kosmologia, o ile to tylko możliwe, abstrahuje je od przedmiotu i usiłuje określić naturę i wzajemne stosunki podmiotów między sobą. Dosięga ona doświadczenia w sposób mniej bezpośredni, niż psychologia. Psycholog ogląda dane doświadczenia wprost, przez bezpośrednią intuicyę. Obserwator natury rozważa je raczej przez proces idealny i w tym znaczeniu pośrednio. Z tego systemu, właściwego naukom przyrodniczym, wynika, że przedmioty, oderwane idealnie od konkretnej rzeczywistości, jaką posiadają w świadomości, są jakby zawieszone w próżni i umysł badacza musi przypuszczać podścielisko, materyę lub coś podobnego. Są to pojęcia pomocnicze (Hilfsbegriffe), których nie potrzebuje psychologia, jako nauka obserwacyi bezpośredniej.

Psychologia więc jest nauką ściśle bezpośrednią o konkretnych danych świadomości. Te dane zaś konkretne świadomości naszej, przedstawiają się nie jako przedmioty obdarzone stałemi własnościami, lecz jako zjawiska w ruchu, jako łańcuch aktów. (Teorya aktualności w przeciwieństwie do teoryi substancyonalności). To są przesłanki Wundta.

Do jakich konkluzyi prowadzi badanie aktów, których szeregi przepływają przed wzrokiem świadomości. Podał je Wundt w teoryi, którą przez opozycyę do intelektualizmu, nazwał: „psychologicznym woluntaryzmem"...

Psychologowie na ogół zwracali swą uwagę na cha-

---

[1]) Por. D. Mercier. Historya psychologii nowożytnej. Warszawa 1900, str. 126—156.

rakter objektywny zjawisk psychicznych i uważali fakty wyobrażeniowe lub „intelektualne“ za pierwotne; uczucie zaś i wolę uważano za zjawisko wtórne, które usiłowano wyprowadzić z pierwszych. Herbart i wogóle asocyacyoniści próbowali, choć różnemi drogami, odnieść początek najróżnorodniejszych i najbardziej skomplikowanych aktów psychicznych do wyobrażenia. Otóż, według Wundta, jest to mylne. Wyobrażenie nie powinno pochłaniać wyłącznie uwagi psychologów — w zjawiskach zaś wyobrażeniowych nie powinna panować wyłącznie strona objektywna. Świadomość rzeczywista przedstawia nam fakta skomplikowane, pochodzące od subjektu. Fakta te są całością niepodzielną, zarówno przesiąknięte wolą, jak i poznaniem. Akt psychiczny nie tylko nie jest samem wyobrażeniem, z któremby jedynie należało się liczyć jako z objektem, lecz zasadniczo jest subjektywnym faktem. Psychologia nie ma do czynienia z objektami skrzepłemi w swej istocie przed wzrokiem świadomości, lecz ze zdarzeniami, z aktami połączonymi ze sobą, jakby w strumieniu, który je unosi.

Przedmiotem bezpośrednim świadomości, mówi Wundt, jest przebieg procesu. Fakty psychiczne są zdarzeniami, a nie przedmiotami, jak wszystkie zdarzenia, odbywają się one w czasie i nigdy nie są jednakowe w dwóch różnych momentach [1]).

Z tego punktu widzenia procesy woli, procesy popędowe, mają znaczenie charakterystyczne. Korzystnem więc jest przedstawienie sobie wszystkich zdarzeń życia psychicznego, włączywszy i akty intelektualne, na wzór popędów, aby zaznaczyć wyraźniej, że prawem ich wszystkich jest: „odbywanie się w czasie“.

Cały woluntaryzm zatem streścić można w trzech twierdzenich: Wewnętrzne doświadczenie, źródło informacyi psychologii, nie posiada swej osobnej sfery badania, lecz jest poprostu doświadczeniem bezpośredniem.

Doświadczenie bezpośrednie dosięga nie rzeczy w spokoju, lecz przepływu ciągłego zdarzeń ruchliwych; przepływ ten składa się nie z przedmiotów, lecz z procesów, które

[1]) Grundriss der Psychologie. Leipzig 1897. str. 17.

są zdarzeniami zwykłemi, właściwemi życiu każdego człowieka, rozpatrywanemi w ich wzajemnych stosunkach.

Każdy z tych procesów posiada zawartość objektywną, lecz jest zarazem aktem subjektywnym; zależy on więc i od warunków, którym poddane są ludzkie czyny [1]).

Cały woluntaryzm psychologiczny i teorya aktualności należy zatem do psychologii doświadczalnej. Ale Wundt nie przestaje na tem — wznosi się ku metafizyce, by powiązać fakta doświadczalne w całość rozumną, a to przy pomocy „racyi wystarczającej", na której opiera cały swój system.

Co to jest racya wystarczająca?

Jest to reguła ogólna, według której powiązać należy wszystkie części ludzkiego poznania, aby związek wolny był od sprzeczności. Albo jest to prawo, wedle którego umysł wiąże przedmioty myśli w stosunek rozumny i konsekwentny i według którego ustala pomiędzy przedmiotami temi stosunki zależności [2]).

Praca ta zjednoczenia winna dokonywać się w podwójnym porządku pojęć, którym odpowiadają trzy rodzaje zagadnień.

Pierwszy szereg naszego poznania, którego terminów krańcowych należy szukać poza doświadczeniem, jest subjektywny i bezpośredni: psychologia. Drugi szereg jest poznaniem objektywnem, nauką o przyrodzie: kosmologia. Tych dwóch szeregów nie można pozostawić sobie samym, koniecznem jest zniesienie dualizmu i powrót do jednej danej doświadczenia. Stąd nowa praca dopełniania, której rezultatem powinno być zjednoczenie dwóch szeregów: psychologicznego i kosmologicznego w jednem pojęciu ontologicznem.

Pomijam dowodzenia Wundta, któremi popiera i wyjaśnia „zasadę racyi wystarczającej", mającą zastosowanie zresztą w matematyce.

Zasada racyi wystarczającej zastosowana w psychologii doprowadza Wundta do przyjęcia duszy, ale nie jako

---

[1]) Grundriss str. 8—19.

[2]) System der Philosophie. — Leipzig 1889. — Vorwort V.—VI. str. 77, 88—89.

substancyi (substanzieller Seelenbegriff), lecz jako czynności — (actueller Seelenbegriff).

Dusza indywidualna, skończona nie może nam wystarczyć. Od tej idei trzeba przejść do idei duchowego ogółu, owocu powszechnej psychologicznej regresyi. Ten „ogół duchowy“ jest wolą zbiorową, w której łonie istnieją jednostki duchowe. Dane doświadczenia potwierdzają taki wniosek. Doświadczenie pokazuje nam w rodzinie, w plemieniu, korporacyi, ugrupowanie indywidualnych woli, połączonych we wspólnem działaniu i tworzących w ten sposób pewien ogół. Taki ogół zajmuje pewien stopień na skali, gdzie od indywiduum do narodu, — od narodu do całości świata cywilizowanego, sfery jedności woli nabierają coraz to większej objętości.

Drabina ta, jaką nam przedstawia doświadczenie, zatrzymuje się na pewnym szczeblu, ale rozum nie może zatrzymać się na nim. Zasada „racyi wystarczającej“ zmusza do przedłużenia szeregu, w sposób idealny, i poza doświadczenie. Dochodzimy w ten sposób do woli ludzkiej ogólnej, w której wole indywidualne zostaną połączone, aby dążyć do swoich celów. Ta idealna ludzkość przyszłości nie jest faktem doświadczalnym, lecz tylko przypuszczeniem doświadczenia. Nie mniej jest ona kresem, ku któremu dąży i dążyć powinna wszelka wola ludzka w swoim rozwoju.

Wola jednak posiada zdolność nieograniczoną; ludzkość idealna musi być z konieczności ograniczoną w czasie i przestrzeni. Jakaż zatem jest racya bytu tego celu idealnego i dążenia ku niemu? Idealna ludzkość wymaga z konieczności dopełniającej jej idei transcendentalnej: idei Boga, istoty niepoznawalnej, doskonałej, od którejby zależała idealna ludzkość. Ponieważ ludzkość nie może odpowiedzieć wymaganiom, jakie stawiamy „nieskończonemu ogółowi“, zastępujemy ją przez ideę nieskończonego Boga, racyę najwyższą tego ideału. W ten sposób idea moralna otrzymuje dopełnienia logiczne w idei religijnej [1]).

Regresya psychologiczna doprowadziła do idei apercepcyi transcendemtalnej, woli czystej, pozbawionej przedmiotu,

---

[1]) Wundt: System der Philosophie. Leipzig 1889. Str. 403—406.

ale będącej ostatnim nieuniknionym warunkiem wszelkiego doświadczenia wewnętrznego. Regresya kosmologiczna doprowadza znowu do ogółu nieskończonego ostatnich jednostek, nie będąc zresztą w stanie określić istoty właściwej, materyalnej, czy duchowej tych jednostek. Jak pogodzić te rezultaty?

Ponieważ transcendentalna apercepcya jest czystą wolą, należy wypełnić jej próżnię przez przedmioty i odszukać stosunek, który je z nią łączy. Podobnież i jednostki kosmologiczne wymagają zdeterminowania. A więc podwójność szeregów równoległych powinna zniknąć. Znosi je zaś rzeczywiście jednostka ontologiczna: stan czynny, wola.

Kresem psychologicznej regresyi jest czysta wola, czysty stan czynny. Ale ta czysta wola staje się wyobrażalnością. W fakcie zaś wyobrażenia znajduje się pewien pierwiastek bierności. Powinna więc istnieć pewna przyczyna czynna, któraby tłumaczyła bierność naszych stanów wyobrażeniowych. Ale poza obrębem subjektu istnieje w wyobrażeniu tylko przedmiot. A więc przedmioty muszą być czynne.

Ich czynność to wola.

Istotnie, jedyny stan czynny, który znamy, to wola. Jeśli więc przedmioty posiadają czynność, posiadają wolę. Przedmiot jest więc jednostką woli. Wymiana działania wśród jednostek woli rodzi wyobrażenie, a w ten sposób i jednostki woli stają się istotami wyobrażalnemi.

Świat, pisze Wundt, jest ogółem stanów czynnych woli, które się wzajemnie określają przy pomocy działalności wyobrażeniowej i porządkują się w ten sposób w szereg rozwojowy, złożony z jednostek woli o różnej wartości [1]).

Z tej pobieżnej analizy teoryi Wundta, wynika że pozostaje on we więzach krytyki kantowskiej i jego agnostycyzmu. W przeciwieństwie jednak do Kanta twierdzi, że „rzecz sama w sobie nie jest hypotetyczną w tem znaczeniu, iżby cała jej zawartość nie była nam dostępną; jest ona hypotetyczną o tyle, że pewne jej pierwiastki, znane są

[1]) System etc. Str. 421.

umysłowi, podczas gdy inne oczekują na poznanie w nieskończonym rozwoju ludzkiego ducha [1])".

Uważne badanie złożoności, jaką przedstawia zawartość doświadczenia, pozwoliło mu zrozumieć, jak wiele dowolności jest w intelektualizmie wyłącznym wielu psychologów, przywrócił więc znaczenie woli w życiu świadomem. Lecz dał się i on unieść krańcowości. Na miejsce intelektualizmu, który zwalczał z powodu krańcowości jego, postawił również krańcowy i niezgodny ze świadectwami świadomości woluntaryzm.

D. Mercier [2]) mówi słusznie, gdyby Wundt umiał otrząsnąć się ze swych idealistycznych i pozytywistycznych przesądów, odrzucić fałszywe, zapożyczone od Kanta, pojęcie substancyi i iść swobodnie w kierunku własnych swych poszukiwań, doszedłby logicznie do przyswojenia sobie zasadniczych teoryi psychologii Arystotylesa. Nie przyznawałby wtedy świadomości, jako cechę charakterystyczną, wszystkiego co jest psychicznem i przyznałby całą doniosłość pojęciu Arystotylesa i scholastyków, uważającemu duszę jako „jako pierwszą entelechię żyjącego ciała". A w ten sposób zrozumiana dusza przedstawiłaby się jako to „empiryczne pojęcie, którem się posługują wszyscy ci, co pracują nad rzeczywistą doświadczalną psychologią, a nie nad jałowemi spekulacyami".

Przyznaje to po części sam Wundt w „Zasadach psychologii [3]) fizyologicznej". Nie możemy nie przyznać, pisze tam, że animizm — to jest teorya, która określa duszę jako zasadę życia — lepiej niż inne psychologiczne teorye nadaje się do wytłumaczenia faktów doświadczalnych i do powiązania zjawisk świadomości z przejawami ogólnemi życia. Wszystkie poszukiwania psychologii prowadzą do uznania solidarności psychicznego i fizycznego procesu; dowiedzionem więc jest, że rozwój życia psychicznego ma życie fizyczne za nieodzownie potrzebną podstawę. Mimo to wszystko twierdzi Wundt, że animizm nie może być uważany jako ostateczne rozwiązanie problemu życia. Aby nim został bo-

---

[1]) Logika I. T. Str. 547.
[2]) Historya psychologii nowoczesnej. — Warszawa 1900. Str. 156.
[3]) Grundzüge der phys. Psychologie II. Str. 633.

wiem, nie wystarcza jego zgodność z doświadczeniem; trzeba jeszcze, aby odpowiedział na zarzuty kryteryologiczne, wobec których nie mogą się ostać ani materyalizm, ani spirytualizm w ich formach historycznych".

Psychologia Wundta przesiąknięta jest jeszcze agnostycznym idealizmem, do którego doprowadziły systematy, poczęte w kartezyańskiej psychologii, ale zaznacza ona reakcyę przeciwko antagonizmowi: filozofii materyi i filozofii ducha. Daje ona początek ruchowi, który sprzyja odrodzeniu celowości, imanentnej w łonie natury, a na polu psychologii pomaga rozpowszechnieniu się tez metafizycznych antropologii arystotelesowsko-scholastycznej [1]).

2. Woluntaryzm w wychowaniu.

Powaga Wundta zapewniła woluntaryzmowi zwycięstwo nad intelektualizmem. Radośnie został też przyjęty w filozofii i pedagogii.

Wielu myślicieli wcieliło woluntaryzm do swego systemu. Wpłynął na to w znacznej mierze powrót, około 1850 r., skrajnego materyalizmu Karola Vogta, Moleschota, Büchnera etc. Z obawy i wstrętu przed tą zmorą, która zdawało się, że przytłumi wszelkie idealniejsze porywy, chwycono się woluntaryzmu jako ostatniej deski ratunku. Chciano uratować bodaj ideę Boga. „Bez Boga żyć nie możemy, lecz metafizyka nie ma żadnych realnych podstaw, wola jedynie, postulat praktyczny, prowadzi do przyjęcia Boga". (Paulsen, Tołstoj).

Woluntaryzm tak pojęty zaprowadził powoli w sferze religijnej do t. zw. pragmatyzmu.

a) Pragmatyzm.

Kant przyjmował wiarę w Boga z praktycznego względu, jako postulat praktyczny, do którego z konieczności doprowadza wola etyczna. Otóż w miarę jak powoli odstępowano od Kantowskiej idei moralności, przymując w miejsce jednolitej, bezwzględnej normy, najrozmaitsze względne normy dobra i zła, — w miarę tego zaczęło się też rozpływać coraz więcej pojęcie „potrzeby praktycznej", która jest

[1]) D. Mercier Ibid. Str. 157.

podstawą wiary kantowskiej. Przyczynił się do tego również ewolucyonizm, który pojmuje organizm moralny człowieka, jako wytwór powolnego rozwoju. Nie mogły zatem ostać się kategorye rozumu przy swym charakterze niezmiennym, jako coś bezwzględnego. Miejsce prawdy bezwzględnej, zajęła prawda względna, dostosowalna do coraz dalej rozwijających się warunków życia.

Pragmatyzm (od *πράγμα* — czynność) nie zna żadnej prawdy samej w sobie. Zajmuje go jedynie kwestya, jaki wywiera ona wpływ na czyny ludzkie w danych momentach życia. Nie uznaje również żadnych stałych zasad, żadnych wiecznych prawd. Nie odrzuca jednak zbyt pochopnie prawd starych, zanim się nie przekona o użyteczności nowej prawdy. Sprawdzianem prawdziwości jest użyteczność prawdy.

Zasady pragmatyzmu sformułował poraz pierwszy Ch. Peirce w artykule: „Jak uczynić jasnemi nasze idee?“ [1]), drukowanym w zeszycie styczniowym: „Popular science Monthly“ r. 1878. Dłuższy czas nie zwracano na nie większej uwagi. Właściwego rozgłosu nadali pragmatyzmowi: J. Dewej, profesor filozofii moralnej w Chicago (Studies in logical theories, 1909), który obrał pragmatyzm, jako drogę do zbliżenia etyki z wiedzą; W. James, który widzi w pragmatyzmie możność dla przyjęcia religii; F. C. S. Schiller, profesor w Oxfordzie; dalej: H. Sturt, H. V. Knot, Alfred Sidguick. We Francyi: Le Roy i Bergson. W Niemczech: F. Spitta, po części Nietzsche. We Włoszech: Pappini, Prezzolini i t. d.

Doktrynę pragmatyzmu przedstawił wszechstronnie Schiller [2]). Oto krótkie jej streszczenie:

Logicy odróżniają prawdę od błędu. Lecz jak odróżnić prawdę od pretensyi do jej posiadania? Otóż pragmatyzm twierdzi, że „skoro twierdzenie jakieś rości pretensyę do prawdziwości, to jego następstwa powinne zawsze posłużyć do stwierdzenia zasadniczości tego roszczenia“; czyli innemi słowy: „o prawdziwości, czyli wartości realnej twierdzenia decyduje to, co wynika z jego prawdziwości dla ja-

[1]) Por. W. James: Pragmatyzm, tł. W. M. Kozłowski, Warszawa 1911 r., str. 26.

[2]) Por. W. James: Pragmatyzm. Wstęp. XIX str.

kiegoś interesu ludzkiego, szczególniej zaś dla tego, do którego zostaje ono w bezpośrednim stosunku". Twierdzenie to nazywa Schiller: „Zasada Peirce'a". Następstwem jej jest, że skoro dwie teorye prowadzą do jednakowych wyników, to różnica między niemi jest tylko słowna, t. z. że interes ludzki ma żywotne znaczenie „dla istnienia prawdy". Prawda nie mająca wyników jest nonsensem. Wyniki te muszą być dla kogoś i do czegoś, a więc: „praktyczne lub dobre".

Wszystkie bowiem następstwa oddziaływują na nasze czynności pośrednio lub bezpośrednio, zaraz lub z czasem. Potwierdzenie zaś zasadności czyli prawdziwości twierdzenia polega na sprawdzeniu, czy ono zadawalnia nasz interes, czy staje z nim w sprzeczności. W pierwszym przypadku jest dobrem, w drugim złem. Jeśli następstwa twierdzenia nie odpowiadają naszym potrzebom, odrzucamy samo twierdzenie, jako błędne i szukamy nowego.

Wszyscy racyonaliści, zaczynając od Platona, uczyli, że „prawdy istnieją w sposób niezmienny i à priori w świecie nadgwiaździstym i że schodzą w sposób magiczny do duszy, która się im przedstawia jako odbieralnik bierny". Jeśli nie zgodzimy się na ten pogląd, musimy przyjąć, że „prawdy, aby mogły istnieć, powinne uzyskać nasze uznanie". Jakiż inny jest możliwy sposób sprawdzenia, jeśli nie ten, który wynika z ich następstw. Specyalne dowody będą oczywiście odmienne, zależnie od kategoryi faktów i natury doświadczeń w matematyce, etyce, fizyce lub religii. Lecz w głębi redukują się one do jednego: wszelki dowód jest odwołaniem się do czegoś, co wykracza poza oryginalną pretensyę. Zawiera on w sobie ryzyko niepowodzenia zarówno jak perspektywę powodzenia w interesie „czysto intelektualnym". Po pierwsze dlatego, że nie ma czystego intelektu; powtóre, że po wykluczeniu form chorobliwych lub lekkomyślnych działalności intelektu, nawet w „najczystszych" formach, ma zawsze związek z wartościami i celami ludzkimi. Stąd pierwsze określenie pragmatyzmu: jest to doktryna, według której: 1) prawdy są wartościami logicznemi i metodą usiłującą uzasadnić roszczenia do prawdziwości zgodnie z tą zasadą.

Wynika stąd, że „prawdy, aby były prawdziwemi, mu-

szą być sprawdzone". Prawda, która nie chce lub nie może poddać się sprawdzeniu, nie jest wcale prawdą. Aby zaś sprawdzić twierdzenie, należy je zastosować, a wówczas dopiero można wiedzieć, co ono warte i w jakich warunkach da się zastosować. Stąd druga definicya zasady pragmatyzmu: (2) prawdziwość twierdzenia zależy od jego zastosowania. Prawdy, aby stać się i zostawać prawdami, muszą być zastosowane. Jest to zresztą ich przeznaczeniem. Są one prawidłami czynu. A stąd trzecia formuła pragmatyzmu: (3) znaczenie prawidła polega na jego zastosowaniu, t. z., że każde prawidło jest poprawnem tylko w granicach zakresu swego zastosowania określonego i zakreślonego przez doświadczenie. Stąd wynika czwarta formuła: (4) wszelkie znaczenie zależy od celu.

Zasada ta zawiera protest przeciw oddzieleniu logiki od psychologii. Cel bowiem jest pojęciem psychologicznem; znaczenie — logicznem. Zostaje ona również w sprzeczności z wyobrażeniem, jakoby prawda mogła zależeć od całej nieskończoności rzeczy przedstawiających się umysłowi zdolnemu wszystko objąć t. j. „Absolutowi". Umysł taki bowiem nie miałby celu, nie miałby podstawy do uczynienia wyboru, do zainteresowania się szczególnego jakąś częścią swej treści, tak aby wywierał na niej czynność i dążył do niej. W umysłach ludzkich znaczenie jest zawsze selekcyjne i teleologiczne (wyborowe i celowe). Biorąc rzeczy biologicznie, umysł w swej całości może być uważany za narząd typowo ludzki, którego funkcya związana jest z dobrobytem organizmu. Najbardziej istotną cechą pragmatyzmu jest więc formuła: (5) wszelkie życie umysłowe jest intencyjnem. Jest to protest przeciwko naturalizmowi, a także przeciw krańcowej przeciwności naturalizmu: idealizmowi absolutystycznemu, jest: (6) protestem systematycznym przeciw każdemu zapoznaniu charakteru intencyjnego wszelkiego prawdziwego poznania. Wszelkie poznanie przesiąknięte jest interesami, intencyami, pragnieniami, wzruszeniami, celami, dobrami, postulatami, wyborami i t. d., gdyż rozum ludzki jest zawsze ludzkim nawet wówczas, gdy najwięcej zapiera się własnej natury.

Pragmatyzm niezależny jest od wszelakiej metafizyki — opiera się jednak ostatecznie na metafizyce woluntaryzmu jest (7): świadomem zastosowaniem do logiki lub epistemologii psychologii teleologicznej postulującej w ostatniej analizie metafizykę woluntarystyczną.

W owych siedmiu formułach starał się Schiller ująć jak najwszechstronniej wspólne cechy pragmatyzmu. W. James takie daje objaśnienia do pragmatyzmu: [1]) „Pragmatyzm przedstawia powszechnie znane stanowisko filozofii: stanowisko empiryczne; lecz zdaje mi się, że je przedstawia w sposób bardziej radykalny i mniej podlegający zarzutom, niż jakiekolwiek inne. Pragmatysta odwraca się stanowczo od wszelkich zaśniedziałych nawyknień, drogich dla zawodowych profesorów. Odwraca się od abstrakcyi i niedostateczności, od rozwiązań słownych, od złych racyi à priori, od niewzruszonych zasad, zamkniętych systematów, od pretensyi do absolutu i pierwszych początków. Zmierza on ku konkretności i ścisłości, ku faktom, ku czynom i ku potędze. T. z., że panuje w nim temperament empiryczny, a zrzeka się racyonalistycznego. T. z., że obiera on otwarte powietrze i naturalne możliwości w przeciwności do dogmatów, sztuczności i pretensyi do celowości w prawdzie.

Jednocześnie nie staje on w obronie jakichkolwiek ogólników specyalnych. Jest on tylko metodą. Lecz zwycięstwo powszechne tej metody stanowiłoby o olbrzymiej zmianie. Nauczyciele typu ultraracyonalistycznego wymarliby, jak typ dworaków wymarł w rzeczypospolitej. Wiedza i metafizyka zbliżyłyby się w ogromnym stopniu, pracowałyby faktycznie ręka w rękę.

Metafizyka szła dotąd zwykle bardzo prymitywną drogą. Wiecie, jak ludzie byli zawsze przywiązani do magiczności przeciwnej prawu, a wiecie także, jak donośną rolę miały w niej zawsze słowa. Jeśli posiadamy imię lub formułę wcielenia, która go wiąże, mamy władzę nad duchem, geniuszem, elfem, lub inną potęgą czarodziejską. Salomon znał imiona wszystkich duchów i dzięki temu miał nad nimi władzę. (?)

Tak wszechświat zawsze przedstawiał się umysłowi

[1]) Pragmatyzm: str. 20.

naturalnemu, jako rodzaj zagadki, której klucza poszukać trzeba w jakiemś rozświetlającem lub przynoszącem potęgę słowie lub imieniu. Słowo to wymienia zasadę wszechświata, a posiadanie jego jest to w pewnej mierze posiadanie samego wszechświata. „Bóg“, „Materya“, „Rozum“, „Absolut“, „Energia“ — oto są imiona rozwiązujące zagadkę. Możemy spocząć, gdy posiadamy jedno z nich. Nasze badanie metafizyczne jest ukończone.

Lecz jeśli postępujemy według metody pragmatycznej, nie możemy zapatrywać się na takie słowo, jako na zakończenie badania. Z każdego z nich musimy wydobyć praktyczną jego wartość w gotówce, zaprządz go do dzieła w potoku naszego doświadczenia. Wtedy przedstawia się mniej jako rozwiązanie, lecz jako program dalszej pracy, a jeszcze bardziej jako wskazówka sposobów, za pomocą których możemy zmieniać istniejące rzeczywistości.

W ten sposób teorye stają się narzędziami, nie zaś odpowiedzią na zagadki, dającą nam prawo na wypoczynek. Nie zatrzymujemy się na nim, lecz idziemy naprzód, a przy sposobności przetwarzamy z jego pomocą przyrodę. Pragmatyzm pozbawia sztywności wszystkie nasze teorye, nagina je i każdą zaprzęga do pracy. Nie będąc czemś istotnie nowem, przypomina on niejedną dążność dawnej filozofii. Z nominalizmem naprzykład zgadza się w tem, że zawsze odwołuje się do szczegółów; z utylitaryzmem podziela akcentowanie praktycznej strony; z pozytywizmem pogardę dla rozwiązań słownych, dla bezużytecznych zagadnień i abstrakcyi metafizycznych.

Są to wszystko tendencye antiintelektualistyczne. W stosunku do racyonalizmu, jako pretensyi i metody, pragmatyzm jest w pełnej zbroi, w walce. Lecz co do punktu ostatecznego, nie staje on w obronie jakichś specyalnych wyników. Nie ma on ani dogmatów, ani doktryn, prócz swej metody. Młody pragmatysta włoski, Papini, trafnie to wyraził, mówiąc, że leży on wśród naszych teoryi, jak kurytarz w hotelu. Niezliczone pokoje otwierają się do niego. W jednym z nich znajdziecie może rozprawę ateistyczną: w sąsiednim ktoś klęcząc będzie się modlił o wiarę i siłę; w trzecim chemik bada własności ciał: w czwartym fabrykuje się systemat metafizyki idealistycznej: w piątym do-

wodzi się niemożliwości wszelkiej metafizyki. Lecz wszyscy są właścicielami kurytarza i wszyscy powinni przez niego przejść, aby dostać się do swoich pokojów.

Metoda pragmatyczna nie oznacza więc jakiegoś szczególnego wyniku, lecz tylko pewne stanowisko oryentacyjne. Stanowisko polegające na odwraceniu się od pierwszych przyczyn, zasad, kategoryi, przypuszczalnych konieczności, a zwracaniu się ku rzeczom ostatnim, ku owocom, ku następstwu, ku faktom".

Takie samo stanowisko zajmuje pragmatyzm wobec religii. „Według zasad pragmatyzmu, mówi James [1]), nie możemy odrzucić żadnej hipotezy, jeśli tylko płyną z niej następstwa użyteczne dla życia. Pojęcia ogólne, jako rzeczy, z któremi liczyć się wypada, mogą być również realnemi dla pragramtyzmu, jak i wrażenia poszczególne. Nie mają natomiast ani sensu, ani realności, jeśli są bezużyteczne. Lecz jeśli są użyteczne, nabierają znaczenia w tej samej mierze. A znaczenie to jest prawdziwe, jeśli użytek harmonizuje z innemi użytecznościami życia.

Użyteczność „Absolutu" została dowiedzioną przez cały przebieg religijnej historyi ludzkości. Zatem wynika z tego, że nie można odrzucić również religii. „Mniejsza jednak o to jaka to będzie religia, byle była użyteczna.

Z pragmatycznem pojmowaniem prawdy zgodzić się nie można. Niema wątpliwości, że prawda jest wartością, podobnie jak dobro, lub piękno. Lecz każda ma doniosłość w odmiennej dziedzinie. Można między niemi przeprowadzić analogię, lecz nie wolno ich utożsamiać. Prawda jest wartością w świecie intelektualnym; użyteczność w świecie praktycznym. Pierwsza jest tem w stosunku do czysto intelektualnego interesu, czem druga do zakresu czynu. A jak między kilogramem a metrem nie można ustanowić ani stosunku równości, ani nierówności, tak nie możemy identyfikować prawdy z użytecznością. Że prawdy są użyteczne, nie wynika stąd iżby wszystko, co użyteczne było prawdziwem. Prawda posiada swą niezależną i niezmienną racyę bytu, do której winno się dostosować życie nasze. Nie chwi-

[1]) Pragmatyzm str. 150.

lowa potrzeba, ani użyteczność praktyczna może i ma rozstrzygać w walce między przeciwnymi sobie poglądami, między prawdą starą a nową, — lecz jedynie racye objektywne prawdy.

Pragmatyczne pojęcie prawdy jest szkodliwe ze względów wychowawczych, nie może bowiem wywrzeć dostatecznego wpływu na życie moralne. Muszą istnieć normy wyższe, idealne dla prawdziwych wartości życiowych, inaczej wybieranie między poglądami ze względu na ich użyteczność z konieczności wyrodziłby się musiało w dziką walkę interesów stronniczych, w istotną niemoralność.

„Normy moralności, mówi Prof. Mausbach [1]), mogą się ostać jedynie przez to, że same nie ulegają prądowi ciągłego rozwoju, że nie zależą od namiętności chwili i pożądań ludzkich, lecz posiadają prawdę objektywną. Walki, które wzbogaciły życie ludzkie, prowadzone były dla ideałów i celów, które uważano za prawdy wieczne i Boskie; dla tych ideałów i celów poświęcono rzeczy praktyczne, nawet życie samo".

b) **Modernizm.**

System ten rozwinął się w ostatnich dziesiątkach XIX. wieku. Tosamo ma źródło co pragmatyzm: agnostycyzm Kanta i ewulocyonizm Darwina. Otrząsnął się jednak z abstrakcyjności kantowskiej i z kupieckiego, prawdziwie anglosaskiego, utylitaryzmu pragmatystów. Wszelkie rozważania rozumowe, wszelkie względy praktyczne woli, zastępuje u modernistów nieświadomy, tajemniczy akt psychiczny: uczucie. W uczuciu leży cała głębia życia religijnego i jego jedyne źródło. Rozum, dowodzenia rozumowe, nie prowadzą od poznania idei Boga i prawd religijnych. Kant dowodzi, że rozum może poznać tylko zjawiska zewnętrzne, wydarzające się w świecie zmysłowym. Wszystko co nadzmysłowe wychodzi poza sferę poznania rozumowego. Wszelkie zatem konkluzye, czyto ze świata widzialnego, czy z t. zw. faktów cudownych na przyczynę nadzmysłową jak: Bóg, dusza, objawienie, mają tylko wartość subjektywną, a nie objektywną. Do Boga i do prawdziwej religii prowadzi inna droga: i m m a n e n c y.a.

[1]) Por. Dr. J. Mausbach loc. cit. str. 62.

Treściwie przedstawił system modernistów Ks. Dr. M. Sieniatycki [1]).

Jakie znaczenie ma pojęcie pojęcie „immanencyi“ u modernistów? (Ibid. str. 5 i następne).

Źródło religii leży w nas nie poza nami, w objawieniu wewnętrznem a nie zewnętrznem. Tak jak pająk z siebie snuje swą nitkę, tak człowiek sam z siebie, z głębi swej duszy wydobywa pierwiastki religijne. W jaki sposób?

W duszy ludzkiej są dwa stany, dwie strefy: podświadomość i świadomość. Czemże jest podświadomość? Pod progiem świadomości znajduje się wyższa sfera życia, niedochodząca w zwykłych warunkach do naszej świadomości. Nasze „ja“ można porównać do góry lodowej po morzu płynącej. Ukryta we wodzie część tej góry — to podświadomość. Część widzialna, stanowiąca zaledwo $^1/_9$ objętości całej góry, odpowiada naszej świadomości. Ta podświadomość jest zbiornikiem ukrytych uczuć, utajonych idei, jest spiżarką życia duchowego. Stamtąd od czasu do czasu wśród szczęśliwych wewnętrznych i zewnętrznych okoliczności wyłaniają się uczucia, wybuchają jak lawa z uśpionego na chwilę wulkanu, dochodzą do świadomości najrozmaitsze popędy, niespodziewane, nieoczekiwane, jak gdyby nie nasze, ale od obcego ducha nam dane.

Akty podświadome to aktorzy za kulisami, oczekujący swego czasu, by wyjść na scenę i odegrać swą rolę. Tam to w podświadomości jest kuźnica takich uczuć jak miłość, nienawiść; tam siedziba przesądów, źródło snów, mistycyzmu, hipnozy i t. p. W tej to także podświadomości znajdują się najpowszedniejsze z uczuć: uczucia religijne. Co je wywołuje w podświadomości i jakimi aktami się objawiają? Wywołują je różne potrzeby drzemiące na dnie duszy ludzkiej. Człowiek doznaje uczucia zależności od wszechświata, pragnie szczęścia, boi się nieszczęść, zniszczenia. Odczuwa potrzebę ideału, której tu na ziemi nic zaspokoić nie może, tęskni za nieskończonością, za ciasno mu na ziemi, wyrywa się do prawdy, do doskonałości. Otóż te potrzeby i pragnienie ich zaspokojenia wypędzają z podświadomości uczucia

[1]) Dr. M. Sieniatycki: „System modernistów“. Lwów, 1916. (Odbitka z Miesięcznika Kat.).

religijne. Zjawia się w duszy człowiekowi Bóstwo. Człowiek wiedziony wrodzonym mu instynktem, intuicyą serca, odczuwa obecność Bóstwa, czuje się z niem złączonym, jest głęboko przekonany, że to Bóg się mu objawił i niczem nie da sobie wyrwać tego przekonania. W taki to sposób, odczuciem, własnem doświadczeniem dochodzi się do poznania Boga. Nie przez rozumowe dowodzenie, ani nie przez zewnętrzne objawienie przekonujemy się o istnieniu Boga, ale przez bezpośredni kontakt z Bóstwem: nie wyrozumowujemy istnienia Boga, ale odczuwamy. Czucie, nie rozum, jest władzą do Boga wiodącą.

Przylęgnięcie do tego uczucia stanowi wiarę. Ani objawienie zewnętrzne, ani autorytet ludzki nie mogą zrodzić wiary w człowieku. Gdy w naturze człowieka nie ma oddźwięku, nastroju na słyszaną naukę, to ona w nim nie może się zakorzenić. Żądanie wiary dla objawienia zewnętrznego lub autorytetu Kościoła, jeśli mu nie towarzyszy objawienie wewnętrzne, odczuciem doświadczone, nazywają moderniści ujarzmieniem myśli ludzkiej, tyranią ducha. Nie trzeba atoli sądzić, żeby moderniści wykluczali ze swego systemu nauczanie zewnętrzne. Owszem oni uznają iż rozszerzenie się religii, jak żydowska, chrześcijańska nie dokonały się bez nauczania, bez wpływu osobistego założycieli tych religii: Mojżesza i Chrystusa. Były to osobistości, szczególnie przez Boga uprzywilejowane, w których potrzeba Bóstwa, ów pęd religijny ludzkości doszedł do punktu kulminacyjnego. Dlatego oni lepiej, niż inni odczuli Bóstwo i temu odczuciu dali wyraz w nauczaniu, budząc w ten sposób podobne odczucia Bóstwa w innych. Nie cudami, nie rozumowaniem przekonał Chrystus swych słuchaczów, lecz udzieleniem im swoich wewnętrznych doświadczeń, które podobne w nich budziły doświadczenia. Odczuli w Chrystusie objawienie się Bóstwa, dlatego do niego przylgnęli. Ewangelia Chrystusowa wyszła z bezpośredniej świadomości objawiającego się mu Bóstwa. Jezus dał ewangelię, która odpowiadała głębi jego serca. Bóg w ten sposób się objawia, że powołuje od czasu do czasu takie wybitne osobistości, jak Mojżesz i Chrystus, które odczuwają potężnie Bóstwo i udzielając tej świadomości innym, budzą w nich

podobne doświadczenia i w ten sposób wyżłabiają w ludzkości pewien religijny kierunek...

Modernizm niszczy jeden dogmat za drugim. Bóstwo Chrystusa, cuda, Pismo św. Tradycya, Kościół, dogmat — słowem wszystko, co stanowi podwalinę i istotę religii katolickiej nie może się ostać wobec modernizmu. Mówi wprawdzie modernizm o wierze w te prawdy, ale same te prawdy uważa, lub uważać logicznie musi nie za rzeczywiste, objektywne, lecz za wytwór uczucia, więc ostatecznie fantazyi ludzkiej. Cała ta wiara ma urojenia za przedmiot, za podstawę nieokreślone, niekontrolowane, niesprawdzone, zmienne jak powiew wiatru, uczucie ludzkie. Prowadzi konsekwentnie do zupełnego nihilizmu religijnego, do ateizmu. Słusznie Pius X. nazwał modernizm stekiem wszystkich herezyi [1]).

Modernizm zaczął się we Francyi. Przedstawicielem jego głównym jest ks. Alfred Loisy, ur. 1857., profesor Instytutu katolickiego w Paryżu, zasuspendowany 1903. i w tym roku mianowany profesorem w Collége de France przez rząd francuski. Oprócz niego: Houtin, Labertboniére, Turmel. W Anglii: głosił modernizm Jerzy Tyrrel — wydalony z zakonu Ojców Jezuitów, umarł 1909. We Włoszech: ks. Romolo Murri i hr. Antoni Fogazaro, autor powieści: „Il Santo".

Błędy modernistyczne w liczbie 65 zdań zostały potępione w Nowym Syllabuzie, dekretem Kongregacyi Inkwizycyi „Lamentabili", zatwierdzonym przez Piusa X. dnia 14. lipca 1907. r. i później Encykliką: „Pascendi", z dnia 8. września 1907.

W Polsce, poza Szechem, nie wielu znajduje się urzędowych przedstawicieli modernizmu. Natomiast idee modernistyczne nurtują dość powszechnie w społeczeństwie inteligentnem, a to pod wpływem t. zw. literatury pięknej, przesiąkłej schopenhauerowskim pesymizmem a zwłaszcza dzięki filozofii agnostycznej. W szerokich kołach, nawet ludzi wierzących, spotkać się można wprost z lękiem przed pogłębianiem swojej wiedzy religijnej: „Wierzę, ale nie chcę rozumować, studyować prawd wiary, gdyż obawiam się

---

[1]) Dr. M. Sieniatycki: System modernistów str. 21.

utraty swej wiary“, oto zdanie z którem często można się spotkać. Wszędzie frazesy o religii uczucia, o uwzględnianiu jedynie strony uczuciowej religii.

Typowym wyrazicielem takiej wiary i takiego chrześcijaństwa jest między innymi, szlachetny zresztą szermierz odrodzenia przemysłowego Polski, Stanisław Szczepanowski [1]). Oto jego zapatrywania na wiarę.

„Gorąca wiara w tryumf dobrej sprawy jest istotną treścią religii. Dlatego wiara, jak religia, dowodów nie potrzebuje. Sercu szlachetnemu sama się narzuca, jako najprawdziwsza oczywistość. Sercu spaczonemu, zwątpiałemu i trwożliwemu żadne dowody nie wystarczą.

Nie ma też powszechniejszej przyczyny sceptycyzmu i niewiary, jak fałszywe i niepotrzebne dowody tego, co żadnych dowodów tego nie potrzebuje i na co żadne dowody nie wystarczają. Dlatego daruję, komu chce, wszystkich wielce szanownych Akwinaszów, Loyolów i Liguorych, którzy mi udowadniają, że słońce świeci. Człowiek udyscyplinowany w wiedzy XIX. wieku na ich dowody ma tylko jedną odpowiedź — ruszy ramionami. Widzący, bez dowodów słońce zobaczy, ślepemu wiecznie ono pozostanie niewidoczne. Piszę zaś tylko dla widzących i wierzących. Z ślepych, zwątpiałych i trwożliwych z góry rezygnuję i daruję ich wszystkim dyabłom, lub komukolwiek, coby się troszczył o tak cenne nabytki.

Gdyby wiara i religia była wiedzą, toby nie była objawieniem. Objawienie zaś posiadu cechy prawdy w daleko wyższym stopniu, aniżeli jakakolwiek wiedza. Treść objawienia leży nieświadoma, drzemiąca na dnie serca ludzkiego i jest jego sumieniem. Przebudza się pod grzmotem historyi i piorunami wypadków, a od chwili, gdy słowo stało się ciałem, objawienie raz po raz wstępuje na ziemię i, jak błyskawica w ciemnej nocy, nagłym blaskiem rozdziera chmury i rozjaśnia cały widnokrąg.

Jedne objawienia, jak ewangelia Chrystusowa, mają treść wieczną, trwałą po wszystkie wieki. Inne są czaso-

---

[1]) Stanisław Szczepanowski: O polskich tradycyach w wychowaniu. Lwów, (Druk. Jakubowskiego i Sp.) 1912: „Wychowanie charakteru“, str. 292.

wem zastosowaniem treści wiecznej do potrzeb danej chwili. Takiemi były dla każdej epoki: pisma i życie św. Pawła, później św. Augustyna, w średnich wiekach Zakonu Kluniackiego, jeszcze później Joachima da Flory i Franciszkanów. Dla naszej epoki religijne objawienie streszcza się w literaturze mesyanicznej polskiej, w Mickiewiczu, Cieszkowskim, Słowackim i Krasińskim, nastającej jak zorza lepszej pszyszłości po złowrogiem panowaniu Jezuitów, którzy na kilka wieków cofnęli Kościół katolicki i dotknęli paraliżem mózgowym i sercowym całe narody, jak hiszpański, portugalski, południowo-włoski i polski.

Zarówno też z opinią całej naszej literatury, największy koryfeusz obecnego Kościoła katolickiego, kardynał Maning, uważa Jezuitów za jedną z głównych przyczyn, które opóźniają tryumf prawdziwej religii i których on też z własnej dyecezyi westminsterskiej, jako kompromitujących religię, zawsze wypędzał.

Nie chcę być lepszym katolikiem od kardynała Manninga i wystarczą mi chrześcijaństwo Mickiewicza, Krasińskiego i Cieszkowskiego (str. 294). I dalej: „Ta też wiara i religia, jak zwiastowana dla chwili obecnej i obowiązków dnia dzisiejszego przez naszych wieszczów — powinna obok wieczno-trwałych zasad ewangelii, których jest czasowem zastowaniem, zastąpić w pedagogice polskiej strupieszały scholastycyzm, którym obecnie karmią spragnione młode umysły, a który daleko częściej wywołuje niestrawność, aniżeli wiarę. Krasiński i Mickiewicz będą chwytali za serce i natchną do dzielnych czynów tę młodzież, która pozostaje głuchą na elokwencyę i erudycyę Akwinaszów, Loyolów i Liguorych. Niechaj więc w przyszłości nikt zasłużonego i błogiego snu, tych niegdyś wielkich, dziś zamszałych powag na zakurzonych i pajęczyną zasklepionych półkach naszych bibliotek nie przerywa".

Oto mała próbka z pisma Szczepanowskiego i jego pojmowania wiary... I niestety nie jest on odosobniony. „Religia uczuciowa" stała się hasłem modnem na ustach wszystkich, mających pretensyę do postępowego ujmowania kwestyi religijnych i nauczania religii. Dowodom tego choćby dyskusya na „Zjeździe Delegatów stowarzyszeń nauczycielskich z Królestwa, Poznańskiego i Galicyi", odbytego w Kra-

kowie w dniu 6—9 stycznia 1918 r. [1]). W referacie swym: „Rozkład i stosunek wzajemny przedmiotów nauki w szkole powszechnej“ przyjmuje p. Bolesław Kielski z Krakowa (str. 40—55) za przedmiot koncentracyjny całej nauki szkolnej: naukę etyki i to zasadniczo etyki religijnej [2]). Jak jednak zapatruje się p. referent na samo nauczanie religijne? Przytaczam odnośny ustęp: (str. 42): „W wychowaniu moralnem odgrywa przedewszystkiem nader ważną rolę wychowanie religijne, a w szczególności kształcenie uczuć religijnych. Uważaliśmy jednak, że dotychczasowy system, oparty na dogmatyczno-rozumowych wywodach teologicznych do celu nie prowadzi, owszem przyczynia się często do tłumienia uczuć religijnych, a to przez budzenie wątpliwości natury racyonalnej i wywoływania kontr-argumentów, wbrew właściwej intencyi. Jesteśmy tedy za zniesieniem nauki dogmatyki rozumowanej, oraz nauki historyi kościoła, udzielanej w dotychczasowy sposób, t. j. na podstawie obecnych podręczników, które obrazami herezyi i jednostronnem oświetleniem spraw historycznych budzą często w duszy młodzieży poważne wątpliwości, rodząc sceptycyzm, zamiast uczuć i ducha prawdziwie religijnego. To jest fakt, któryśmy nauczyciele i rodzice doświadczeniem i obserwacyą u młodzieży galicyjskiej stwierdzili. Zdaniem naszem należałoby punkt ciężkości nauki religii przenieść na naukę etyki chrześcijańskiej, której wartość wychowawczo-moralną cenimy wysoko. Nie przesądzamy jednak liczby godzin dla tak pojętej nauki religii i w programie naszym pozostawiamy miejsce do wypełnienia po dojściu do porozuz władzami kościelnemi. Wyrażamy jedkak życzenie, aby godziny, jakie poza teoretyczną nauką etyki oddane będą do rozporządzenia tego przedmiotu, użyte zostały na lekturę chrestomatyi Pisma św., ewentualnie także Ojców Kościoła, jako poglądową ilustracyę zasad etyki. Byłoby pożądanem, aby chrestomatya taka mogła być ilustrowana reprodukcy-

[1]) Por. O szkołę polską — Lwów 1918. — Nakładem Książnicy Polskiej T. N. S. W. we Lwowie.

[2]) Na słynnym „Sejmie nauczycielskim“ (14—17. kwietnia 1919 r.) postawił jednak p. Kielski wniosek, by etykę religijną zastąpić etyką rozumową w szkołach średnich. Wobec większości przeciwnej takiemu „postępowi“ cofnął swój wniosék.

ami arcydzieł sztuki, mającemi doniosłe znaczenie dla wywołania nastroju religijnego".

Podkreśla dalej ważną zasadę pod względem moralnym „że czynnym tu być powinien przedewszystkiem ogólny duch szkoły, atmosfera moralna, każdy nauczyciel przy każdym przedmiocie w tym względzie współdziałać powiniem"...

W dyskusyi (str. 60.) nad referatem męskie stanowisko zajęli p. p. Prof. Makowski i Dyrektor Ferdynand Szczurkiewicz ze Lwowa. Ten ostatni zaznaczył stanowisko chrześcijańskie, że nauka religii nie może być zastąpioną nauką etyki, jakkolwiek sposób udzielania religii wymaga szczegółowego omówienia. P. Prof. Makowski zaś zwrócił uwagę na doskonały sposób i plan prowadzenia nauki religii, „która ze szkoły średniej nie może być usuniętą", ułożony przez lwowskie Koło katechetów [1]).

c) Etyka niezależna.

Z woluntaryzmu wyrósł i na nim oparł się głośny dziś ruch antychrześcijański w wychowaniu znany jako etyka niezależna, albo inaczej moralność świecka.

Strzeszcza się w trzech punktach:

1. Etyka związana z religią, może być dobrą dla ludzi niekulturalnych, dla których trzeba nagrody lub kary, jako bodźca, ale jest zbędną dla człowieka wykształconego;

2. Religia wprowadza do etyki pierwiastek obcy, każe się opierać na motywach religijnych, a nie czysto etycznych;

3. Religia dzieli, a etyka jest konieczną, więc należy jej zabezpieczyć autonomię.

Przedstawiciele etyki niezależnej uważają człowieka za punkt centralny, za cel ostateczny całego życia moralnego. Ich etyka jest antropocentyczna, w przeciwieństwie do etyki chrześcijańskiej, która za cel najwyższy i najwyższą normę moralności uważa Boga, a więc jest teocentryczną.

Dwa głównie są obozy tej etyki niezależnej. Jeden obóz pozytywistyczny z Comte'm na czele, chcąc zastąpić religię socyologią, propaguje kult ludzkości; drugi zrzucając z sie-

[1]) Por. Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy. Lwów 1917, listopad. Autorem planów jest Ks. Prof. K. Csesznàk.

bie wszelką zewnętrzną dekoracyę religijną, zakłada organizacye dla szerzenia etyki czysto ludzkiej pod nazwą: „Gesellschaften für ethische Kultur“.

Kolebką ich jest Ameryka. Już w roku 1867. założył F. E. Abbot: „Wolne religijne towarzystwo“ (Free religious Association), wśród sekty unitaryuszów, znanych u nas pod nazwą dawnych Socynianów. Twierdzili oni, że wiara w jednego Boga jest czynnikiem daleko potężniejszym dla umoralnienia mas narodu, aniżeli zwykła dogmatyczna wiara chrześcijaństwa.

Niebawem jednak wyzbyto się w owem wolnem towarzystwie wiary w Boga i religii wszelkiej. Twierdzono, że moralność może się obyć bez Boga i religii, jako objaw zupełnie niezależny i odrębny od religii. W sekcie nastał rozłam. Skorzystał z tego żyd, Dr. Feliks Adler, syn rabina z Nowego Jorku, lektor uniwersytetu Cornella w mieście Itace (stanu Nowy Jork) założonego w roku 1868. przez Ezrę Cornella, który zastrzegł, aby wybór wykładających był bezwzględnie niezależny od ich przekouań religijnych. Skłonił on radykalny odłam wśród wspomnianego towarzystwa do wystąpienia z niego i do założenia (w roku 1875.) nowego towarzystwa kultury etycznej, (Society for ethical culture), niezależnego od wiary chrześcijańskiej i wogóle wszelkiej wiary w Boga.

Popierany przez swych bogatych współwyznawców i zwolenników rozwinął F. Adler na szeroką skalę działalność społeczną owego pierwszego towarzystwa etycznego, a to dla okazania żywotności tak pojętej moralności, jak nie mniej, w myśl masoneryi, że można się obyć bez chrześcijaństwa. Rozpoczęto pracę energiczną na polu filantropii. Agitowano na rzecz reformy mieszkaniowej proletaryatu, zajmowano się żywieniem ubogich po domach, pozakładano ogrody i szkoły dla dzieci niższych klas, szkoły niedzielne, szkoły dla młodzieży rzemieślniczej, kluby, towarzystwa pomocy i wiele innych podobnych instytucyi filantropijnych. W celu zaś zupełnego zastąpienia Kościoła i zaspokojenia potrzeb religijnych członków towarzystwa, urządzano poranne wykłady niedzielne nad przedmiotami z zakresu etyki. Miewał je sam F. Adler. Miejsce dotychczasowej re-

ligii dogmatycznej miała zająć nowa religia etyczna, a Kościół klerykalny miał zastąpić kościół etyczny.

Dla propagandy założono liczne pisma peryodyczne, szerzące myśli i zasady twórcy ruchu etycznego wśród społeczeństwa chrześcijańskiego. Przedewszystkiem zawiązano w Chicago stowarzyszenie wydawnicze p. t. „The open court publishing Company". Stowarzyszenie to ogłaszało prace w duchu etycznem i wydawało dwa pisma: „The open Court" tygodnik od roku 1887., a potem miesięcznik i „The Monist" kwartalnik filozoficzny, wychodzący od r. 1890. pod redakcyą P. Carusa.

W tymże roku rozpoczęto w Filadelfii wydawnictwo pisma międzynarodowego: „International journal of Ethics" pod kierunkiem S. B. Westona. Do komitetu redakcyjnego tego kwartalnika, będącego organem oficyalnym towarzystw etycznych, należeli przedstawiciele nauki etycznej we wszystkich krajach. Prócz Adlera, G. Barzelotti w Neapolu, Alfred Fouillée w Paryżu, Harald Höffding w Kopenhadze, Fr. Jodl w Pradze, J. H. Muirhead w Londynie etc. W roku 1895. Salter, inicyator towarzystwa etycznego w Chicago, założył w tem mieście popularne pismo etyczne p. t. „The Cause". Od roku zaś 1900. rozpoczął „Parcival Clubb" w Nowym Jorku wydawnictwo pisma p. t. „Ethical Ricord", które miało złączyć ściślej wszystkie towarzystwa etyczne całego świata.

Ukoronowaniem usiłowań Adlera było stworzenie wyższej szkoły etyki stosowanej (School of applied Ethics) w roku 1891.

Z wiosną 1892. r. przepływa Adler Atlantyk i przybywa do swej dawnej ojczyzny Niemiec, by i tu propagować towarzystwa etyczne. Pierwsze towarzystwo założono w Berlinie w październiku 1892 r. pod nazwą: „Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur" (D. G. E. K.). Programem miało być hasło: „Ob Jude, Heide oder Christ, wenns Herz nur auf dem Flecke ist" [1]). Hasło to głosił już Lessing przez usta Natana w swojej przypowieści: „O trzech pierścieniach". Prezesem został profesor astronomii Wilhelm Foer-

[1]) Die ethische Bewegung in Deutschland. Vorbereitende Mitteilung: Berlin 1892.

ster, ojciec znanego pedagoga F. W. Foerstera, zastępcą zaś prof. H. v. Giżycki. Organem towarzystwa było pismo: „Ethische Kultur", od roku 1893, wydawany przez Giżyckiego, a po jego śmierci (1895) przez F. W. Foerstera, następnie R. Penziga. W roku 1896. założono w Zurychu międzynarodowy związek etyczny, który pod redakcyą F. W. Foerstera wydawał swe sprawozdanie kwartalne w trzech językach: angielskim, niemieckim i francuskim. W roku 1906. przystąpiono do założenia związku ogólno-światowego dla wszystkich towarzystw etycznych: „Internationaler Bund ethischer Gesellschaften". Na czele komitetu wykonawczego stanął F. W. Förster.

Do Anglii przeniósł ruch etyczny Stanton Coit, współpracownik Adlera w Nowym Jorku. W roku 1888. posłano Coita do Londynu na predykanta wolnomyślnego zboru South Place Chappel. Na wniosek Coita zbór ten przyjął nazwę towarzystwa etycznego (South Place Ethical Society). Powstały dalsze towarzystwa w Londynie, Oksfordzie, Cambridge, Edynburgu, Glasgowie i t. d. W roku 1896. utworzył się: związek towarzystw etycznych W. Brytanii. Organem jest pismo miesięczne: „The Ethical World" wydawane przez Coita. We Francyi towarzystwa etyczne złączyły się pod nazwą: „Union pour la Verité" — pod kierunkiem Pawła Desjardius.

W Szwajcaryi szerzył ruch etyczny znany prof. Forel w zorganizowanej: „Ligue pour — l'action morale".

Powstały nadto podobne towarzystwa we Włoszech i koloniach angielskich: w Indyach, w Transwalu, Nowej Żelandyi, a nawet w Japonii.

W Austryi powstały Towarzystwa etyczne w Wiedniu, Pradze i Krakowie — (wówczas do zaboru austryackiego należącym). Ztąd też szły impulsy do walki z katolickim, względnie religijnym charakterem szkoły w danym zaborze austryackim i t. zw. Królestwie Kongresowem.

Część nauczycielstwa polskiego, zorganizowanego w ogniskach nauczycielskich, pod patronatem prezesa „Związku ognisk" p. Nowaka, szermowała hałaśliwie na komendę niemiecką, zwłaszcza osławionego p. Hocka, lub czeskiej: „Volna Skola za odłączeniem „szkoły od Kościoła", a raczej

za wykluczeniem religii ze szkoły, w myśl hasła: „Ob Jude, Heide oder Christ“... [1]).

Ruch ten pochodzenia żydowskiego, mający na celu interesy żydowskie: usunięcie wszelkich religii, popierany fanatycznie przez dwie żydowskie organizacye: socyalizm i masoneryę, wystąpił do bezwzględnej walki przeciw szkole chrześcijańskiej, względnie etyce religijnej w całem społeczeństwie chrześcijańskiem Europy i Ameryki. Przypatrzmy się pokrótce główniejszym bodaj objawom tej walki przeciw zasadom chrześcijańskim w Polsce, a nadto w tych krajach, które najwięcej oddziaływały i oddziaływują na wychowanie u nas t. j. w Niemczech i we Francyi [2]).

W **Polsce** podłoże było już z dawna przygotowane. Początek dała „Komisya Edukacyjna“ tak zresztą skądinąd zasłużona dla podniesienia szkolnictwa i oświaty w Polsce.

Komisya stawia na czele przedmiotów naukowych naukę religii [3]) ale zarazem wprowadza t. zw. naukę moralną.

W rozdziale XI. podkreśla „Ustawa“ znaczenie religii: „Religia i prawdziwa pobożność będąc zasadą życia chrześcijańskiego, a poświęceniem wszelkich cnót, jest tym samem najistotniejszą częścią edukacyi“... Ustanawia również, że religia ma być przedmiotem koncentracyjnym całego na-

---

[1]) Por. Głos nauczycielstwa ludowego i Szkolnictwo. Tego ostatniego zwłaszcza rocznik 1907, str. 100—107 i t. d. Zasłużony dla wychowania religijnego w Polsce: „Dwutygodnik katechetyczny i duszpasterski“ (Tarnów) przytacza prawie w każdym numerze obrazki z polskiej prasy wrogiej etyce religijnej i Kościołowi wogóle, jak: z Naprzodu, Latarni, Robotnika, Nowej Reformy, Kuryera lwowskiego, żydowskiego „Wschodu“, Promienia (dla młodzieży), Czystości, Przyszłości, Głosu nauczycielstwa ludowego, Szkolnictwa, Szkoły przyszłości, Myśli niepodległej i t. d.

[2]) Por. Giżycki: „Grundzüge der Moral“, Lipsk 1883; przełożył H. Wernic, p. t.: Zasady moralności 1884, Warszawa. P. Carus: „The ethical problem“, Chicago 1890. M. Brasch: „Die Ziele der ethischen Bewegung, Lipsk 1896; przeł. J. K. Potocki i W. M. Kozłowski p. t.: „Ruch etyczny“ 1900. Dr. W. Schneider: Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit — Paderborn 1909 (F. Schöningh). H. Struve: Ruch etyczny nowszych czasów. — Warszawa 1901.

[3]) Ustawy Komisyi Edukacyi Narodowej dla Stanu Akademickiego Na Szkoły W Krajach Rzeczypospolitej Przepisane. W Warszawie Roku 1783. Nakładem Polsk. Tow. Pedag. we Lwowie 1917 r.

uczania szkolnego: „Powinność uczenia religii, wpajania pobożności wszystkim w zgromadzeniach i szkołach Przełożonym, wszystkim nauczycielom i dozorcom spólna jest"..., a dalej 2. „Rektor, Prefekt i nauczyciele, podług okoliczności, przedkładać uczniom będą prawdy religii i obowiązki chrześcijańskie"... W rozdziale XIII. o „Prefektach" zaleca Ustawa: „W naznaczaniu dyrektorów (instruktorów) uczniom z jak największą znajomością osób co do religii, obyczajów i zdatności w naukach postępować (prefekt) powinien".

W paragr. jednak 9.: (Rozdz. XI.) usuwa Ustawa nauczanie religijne z rozkładu tygodniowego godzin, przenosząc je na nadziele i święta — wprowadza natomiast osobną naukę moralną i „Nauczyciela Moralnej nauki". (Rozdz. XV.).

Jaki cel przyświecał Komisyi Edukacyjnej w tem przesunięciu nauki religii na niedziele i wprowadzeniu osobnej nauki moralnej, udzielanej przez innego profesora, a nie ks. Prefekta, względnie kaznodzieję?

Prof. Skoczylas w swej przedmowie do lwowskiego wydania Ustaw Komisyi (str. 15) przedstawia intencye Komisyi w ten sposób: „(Komisyi) szło bowiem o to, aby objąć całokształt powinności i obowiązków, związanych z wychowaniem młodego pokolenia, aby one wszystkie mogły być uświadomione i rozwijane na wspólnej zasadzie, zapewniającej jednolitość wychowaniu. Cóżby bowiem wart był taki system wychowawczy, któryby rozwijał tylko pewną część obowiązków, np. obowiązków dobrego obywatela, a natomiast inną część np. obowiązków religijnych przekazywał komu innemu. Wszelkie więc racyonalne wychowanie musi obejmować całokształt powinności, gdyż tylko wówczas uniknąć może rozbieżności i rozdźwięków w osiągnięciu zakreślonego sobie z góry celu. Cóż jednak stanowiło ośrodek zapewniający jednolitość tak wielostronnym zadaniom i ideałom Komisyi Edukacyjnej? Można to wyczytać z uważnego studyowania Ustaw. Nicią spajającą te różne zadania i ideały wychowawcze, ich jednością głębszą jest pewien stopień doskonałości moralnej, która na różnych polach obowiązków wychowanek i uczeń szkoły Komisyi Edukacyjnej zdobyć winien. „Wprawiać młódź sobie poruczoną w dobre obyczaje" — oto wspólny cel, któremu są wszystkie inne podporządkowane. Nie każdy, kto chce

się wprawić w dobre obyczaje, musi obrać sobie drogę do tego przez szkołę, a dla każdego, kto pragnie oświecenia przez naukę szkolną, dobre „obyczaje“, a więc, zdobycie pewnego poziomu etycznego jest celem, w którym ogniskują się wszystkie zadania nauki i wychowania.

Komisya edukacyjna tak pojmująca jedność celów nauczania i wychowania musiała na czele nauki postawić naukę religii, oraz t. zw. naukę moralną. Dlatego to naczelne miejsce i osobne w planie nauki Komisyi Edukacyjnej zajmuje ustęp p. t. Nabożeństwa. Jestto zgodne z tradycyami narodu polskiego, o którym Sienkiewicz powiedział te wielkie słowa, że „Polska od przyjęcia chrześcijaństwa zaczęła istnieć i do katolicyzmu przywiązana jest całą duszą“ (str. 16).

W nauczaniu tego ważnego przedmiotu t. j. religii Komisya Edukacyjna stała jednak pod wpływem prądów XVIII. wieku na gruncie zacierania różnic między poszczególnemi wyznaniami chrześcijańskiemi“...

Te prądy XVIII. wieku, to przedewszystkiem filantropizm, który wziął sobie za cel „z chrześcijan zrobić ludzi“, uwolnić się od Kościoła, chrześcijaństwa i wiary pozagrobowej. We filantropineach zaprowadzono naukę moralną, ale obliczoną dla chrześcijan, żydów i mahometan. Tak było w sławnej szkole filantropów w Dessau, założonej przez J. B. Basedowa, który nie mały wpływ wywierał na cały ruch szkolny w Polsce. Były to początki walki masoneryi przeciw katolicyzmowi usuwania różnic religijnych, a w następstwie odchrześcijanienia świata. Ostrze tej walki w Polsce musiało z konieczności być przytępione [1]). Polacy

[1]) Ks. Dr. Szydelski: Komisya edukacyjna i wychowanie religijne młodzieży. (Miesięcznik Kat. i Wydz. r. 1917 Nr. 5.) i „Religia a Wychowanie i Szkoła“, Poznań 1918. Nakładem Księg. św. Wojciecha. Na podstawie tekstu „Ustawy“ i dokumentów współczesnych broni Autor Komisyę Edukacyjną przed rozmyślnem dążeniem sekciarskiem do „zlaicyzowania szkoły“, do zerwania związków między religią a moralnością. Przyznać jednak musi, co wytknął już dawno Mickiewicz w swych wykładach Literatury lekcya 8. marca 1842.) „iż cała jej popiętrowana budowa oświaty, czyli instrukcyi publicznej nie miała podstawy w żadnej prawdzie moralnej, w żadnym dogmacie ogólnym... nasprowadzano z zagranicy dzieł, które miały służyć za elementarne. Książki te pisane przez filozofów encyklopedystów, znajdowały się

byli zbyt do katolicyzmu przywiązani, a przytem w braku odpowiednich osób świeckich, z konieczności duchowni katoliccy musieli pozostać w znacznej części nauczycielami w szkołach Komisyi Edukacyjnej, dlatego szkody w nauczaniu i wychowaniu religijnem nie mogły się zaznaczyć. Rozdział nauki wiary św. od nauki moralności, czyli o „powinnościach“ przeprowadzono konsekwentnie i w szkołach parafialnych zależnych od Komisyi Edukacyjnej. Ks. Grzegorz Piramowicz w książce swej: „Powinności nauczyciela“, (Warszawa 1787.), podaje zasady według których należy udzielać nauki moralnej w 3 godzinach tygodniowo (str. 115 do 121). W rozdziale zaś „O nauce wiary świętej (str. 122 do 130) mówi o wszczepianiu w młodych sercach religii i obowiązku oświecania się we wierze. Nauki religii miano udzielać raz na tydzień i raz na tydzień prowadzić dziatwę na katechizmy do kościoła.

W „Elementarzu na szkoły parafialne przepisanym“ nauka obyczajów zajmowała 49 stron, katechizm 5 stron.

Zasady Komisyi Edukacyjnej przetrwały jej upadek. Trzymały się ich i Izba Edukacyjna (1806—1811) i Dyrekcya Edukacyi Narodowej (1811—1815).

Powoli zaczyna następować zmiana. Pod wpływem społeczeństwa, które z nieufnością przyjęło innowacyę w nauce religii, zaczęto usuwać rozdział nauki wiary od nauki moralności, zaprowadzony przez Komisyę Edukacyjną, by złączyć naukę moralną z nauką wiary jako jej podstawą naturalną, a wobec tego wprowadzono naukę religii do wykładu szkolnego.

Książka „Wewnętrzne urządzenie szkół wydziałowych z r. 1812,“, będąca urzędowem wydawnictwem „Dyrekcyi Edukacyi Narodowej“, podaje w I. części instrukcyę (§ 45 i 46) jak udzielać nauki religii, oraz przepisy o nabożeństwach szkolnych, wzorowane na Ustawach Komisyi Edu-

---

w dziwnej sprzeczności z wychowaniem religijnem, zostawionem jeszcze w ręku duchowieństwa. Logika, umiejętności ścisłe i wszystko, czego uczono w szkołach, było już wykładane podług widoków materyalizmu“... Sprzeczność między słowami (chodzi tu o przepiękny rozdział XI.) a czynami jest widoczna. Czy chodziło jednak o świadome dążenie do laicyzacyi, czy pewien oportunizm, nie chcę rozstrzygać, wpływ masoneryi jest oczywisty.

kacyjnej; w drugiej zaś części: „Rozkład nauk w szkołach wydziałowych“ zawiera już plan dla nauki religii, połączonej z nauką moralności [1]).

Odtąd należy nauka religii znowu do przedmiotów szkolnych obowiązkowych. I nie może być inaczej. Jeśli szkoła ma wychowywać młodzież katolicką, musi być oparta na zasadach katolickich, na religii katolickiej. Pozatem jest jeszcze jedna przyczyna przemawiająca za koniecznością wcielenia nauki religii do przedmiotów obowiązkowych: to przymus szkolny. Od czasu wprowadzenia przymusu szkolnego, nie byłoby wprost czasu na nauczanie religii pozaszkolnej.

Przeciwnicy nauki religii w szkole powołują się na fakt, że w szkołach zakonnych — Jezuitów, Pijarów i t. d., za Rzeczy Pospolitej Polskiej, nie udzielano osobno nauki religii w klasach wyższych, lecz poprzestawano na kazaniach, a raczej konferencyach religijnych. Zapominają jednak, że dawna szkoła polska była wyznaniową, wszyscy profesorowie opierali swe wykłady na światopoglądzie katolickim i współpracowali w wychowaniu religijnem. Szkoła wyznaniowa to także obecnie nasz postulat.

Sądzimy zaś, że skoro żydzi otrzymali w Polsce, na mocy traktatu wersalskiego, swe szkoły wyznaniowe, to samo prawo otrzymują też chyba polacy-katolicy.

---

[1]) W klasie elementarnej: Nauka obyczajowa i chrześcijańska Ks. Kopczyńskiego. Trzy godziny na 20 godzin tygodniowo.

Klasa I. W tej klasie nauka religii dawaną będzie podług części I. Katechizmu Fleurego do której przyłączony jest krótki zbiór historyi Ludu Bożego. Do wykładania tej książki przygotuje nauczyciel uczniów swoich przez poufałe z nimi rozmowy i pytania sokratyczne, w których zastanawiając uwagę dziecinną nad rzeczami zmysłowemi, nad ich początkiem i końcem wzniesie ich myśli do pierwszej przyczyny t. j. Boga.

Klasa II. Na te klasę przeznaczone są: Katechizm mniejszy Fleurego, część druga i obyczaje Izraelitów.

Klasa III. Do nauki religii używać będzie nauczyciel w tej klasie książek: Katechizm większy Fleurego i Historyi życia Jezusa Chrystusa.

Klasa I. II. i III. jedna godzina na 28 godzin tygodniowo.

Podobne zmiany zaszły również w Liceum Krzemienieckiem i w innych zakładach.

Masonerya, dążąca do opanowania świata, nie ustała w walce o usunięcie religii ze szkoły polskiej. W pierwszych latach XX. wieku wzmogła się jej działalność pod wpływem organizacyi masońskich, które zakładał w kraju głównie A. Niemojewski. Ważniejszemi takiemi organizacyami są: „Polska liga wolnej myśli“ w Paryżu, „Wolne gminy“ Niemojewskiego w Królestwie Kongresowem, akademicka „Liga wolnej myśli“ we Lwowie i „Towarzystwo etyczne“ w Krakowie, sekcya socyalistycznego stowarzyszenia akademickiego „Spójnia“.

Jaką nienawiścią zionie masonerya (czytaj: zorganizowane żydowstwo) do Polski katolickiej, poznało jasno społeczeństwo nasze dopiero w czasie wojny. Przekonano się też skąd pochodzi walka prowadzona przeciw pierwiastkom religijnym w szkole, owe broszury kolportowane wśród młodzieży szkolnej; czyja ręka urządzała strajki przeciw spowiedzi i praktykom religijnym i t. d. [1]).

Do walki przeciw Kościołowi w Polsce używa obecnie żydostwo socyalizmu, założonego przez żydów i kierowanego również przez żydów, wystarczy wymienić takie nazwisko jak: Nacherów, Diamandów, Liebermanów, Buberów i t. d. wodzów socyalizmu „polskiego“.

Omówienie całej tej kampanii wojującego żydowstwa przeciw nauce religii w szkole, wszystkich pism i broszur odnośnych, przekracza ramy niniejszej pracy, wymaga osobnego studyum. Wystarczy zwrócić uwagę choćby na takie tylko pisma jak: Krytyka, Nowe Tory, Wolna Szkoła.

Pierwsze, wydawane przez żyda Wilhelma Feldmana, organ „Młodej Polski“ socyalistycznej skupia około siebie wszelkie żywioły wrogie już nie katolicyzmowi, lecz wogóle chrześcijaństwu. Śliną swą bluźnierczą bryzga z semicką zaciekłością na wszystkie nasze świętości. Dość wymienić takie artykuły, jak: „Requiem aeternam“ Przybyszewskiego, lub ankietę w sprawie konfiskaty „Legend“ Niemojewskiego i t. p.

„Nowe Tory“ zaś wzięły sobie szczególnie za cel zwalczanie pedagogii chrześcijańskiej. I tu głównie pisze żydow-

---

[1]) Por. M. Paciorkiewicz: „Wolna Myśl“ i „Wolna Szkoła“. 1912 Poznań.

stwo, o nazwiskach polskich — jak p. Stefania Sempołowska, lub dostosowanych przynajmniej do pisowni polskiej, jakich wiele podaje spis rzeczy.

Żeby łatwiej zochydzić pedagogię chrześcijańską, fałszuje „Redakcya“ zaraz w artykule wstępnym zapatrywanie padagogii chrześcijańskiej na cel i środki wychowania, twierdząc że „wychowawcy hołdujący uświęconemu przez tradycyę i dogmat przekonaniu... w dziecięcym „ja“ widzą wroga, z którym wychowawca walczyć musi“ [1]). Właściwe swe stanowisko zaznaczają Nowe Tory w artykule „Religia w szkole“ (str. 254—272.)“. „Wrogowie dzieci“ (str. 276.), „Wolna szkoła“ (str. 683), „Wczoraj i jutro w wychowaniu“ (str. 692) i t. d. Wszystkie obracają się około hasła: „precz z religią ze szkoły“. Dlaczego? Bo „z punktu widzenia wychowawczego nauczanie religii w szkole może mieć tylko skutki opłakane. Znajduje się ona w sprzeczności ze wszystkiemi naukami, wykładanemi w szkole, które każą przedewszystkiem myśleć. — Wykład zaś dogmatów wiary, czyli t. zw. katechizm myślenie zupełnie wyklucza (?) i t. d.

Zabijając myśl samodzielną, wykładanie dogmatów wiary uczy kłamstwa...

Społecznie obowiązkowa nauka religii jest szkodliwą: podkreśla różnice wyznaniowe, zaostrza antagonizm, podsyca nienawiść wyznaniową tam, gdzie ona istnieje, zamiast ją łagodzić i plenić.

Te wszystkie bardzo poważne i — jak dla nas — decydujące względy każą nam się domagać zupełnego wyrugowania ze szkoły nauki religii“ (str. 685.).

Około takich „poważnych“ powodów, niemających nic wspólnego z prawdziwą nauką religii, obraca się cała frazeologia antyreligijna w „Nowych Torach“. Cenne wynurzenia znajdujemy też, skąd „Nowe Tory“ czerpią swe objawienie, kto je skierował na te prawdziwie nowe tory. Światło przyszło ze wschodu i zachodu zarazem, a przez to nastąpiła tak silna koncentracya jasności, że aż oszołomiła wychowawców warszawskich z „Nowych Torów“. „Oto kiedy my zachwycamy się naszym szkolnictwem Chrzanowskich, Sierzputowskich, Rudzkich i Hoenówien, Rosyjski

[1]) Nowe Tory. Rok 1906, str. 3—4.

związek nauczycieli szkoły średniej, coprawda liczący wśród swych szeregów około trzystu członków skazanych na deportacyę, wystawia żądania takich reform w szkolnictwie, że nasze przełożone i przełożeni otwierają z przerażeniem oczy, jakby im proponowano wychować ich pupilów tak, aby ku pożytkowi ludzkości utracili prawą połowę mózgu.

Takim żądaniem wspomnianego związku jest mianowicie żądanie usunięcia z programów szkolnych wykładów religii.

Kwestya ta na zachodzie na dobre już weszła na porządek dzienny. W samych Niemczech, jak widać z wykazu w piśmie „Die sociale Praxis“ ukazało się w przeciągu ostatnich 18 miesięcy 26 broszur i wydawnictw łącznie poświęconych tej sprawie.

W paru ostatnich numerach pisma: „Pädagogische Reform“ znana autorka Ellen Key poświęca obszerny artykuł tej sprawie, oświadczając się za zupełnem usunięciem wykładu religii w dotychczasowej postaci z programów szkolnych. W maju ubiegłego roku 273 nauczycieli w Bremie również wypowiedziało się jednogłośnie za zniesieniem wykładu religii, a to z powodów następujących: Po pierwsze, mówią Bremeńczycy, musimy uczyć rzeczy, których nie uznajemy za prawdę, po drugie widzimy otchłań dzielącą naukę kościoła od współczesnego na świat poglądu, który uznajemy“ (str. 262).

Po takiem przygotowaniu następują frazesy o szkodliwości religii z punktu narodowego i wychowawczego ilustrowane taką lekcyą wzorową: „Oto żywy wykład moralności na lekcyi religii: Katecheta komentuje miejsce katechizmu, gdzie jest mowa o odwadze głoszenia prawdy i naprowadzania na drogę prawdy. „Jeśli podwładny twój, mówi, postępuje źle, powinieneś go skarcić i użyć wszelkich sił, aby go na drogę słuszną sprowadzić. Jeśli źle czyni twój rówieśnik, lub towarzysz pracy, powinieneś to zrobić również, jeśli jesteś z nim dobrze i wiesz, że cię usłucha bez obrazy; w przeciwnym razie starania twoje mogą pójść na marne. Jeżeli jednak widzisz, że źle postępuje twój zwierzchnik, czy przełożny, to oczywiście lepiej jest strofowania go zaniechać, gdyż to nietylko nie odniosłoby pożądanego skutku, ale sprowadziłoby jeszcze na ciebie przy-

krości, które mogłyby cię pozbawić możności szerzenia prawdy gdzieindziej. Oto nauka w ustach warszawskiego kapłana"! (str. 269.). Katecheza ta zbyt widocznie jest fabrykatem i to w kiepskim gatunku, żeby ją brać na seryo. Katecheza chrześcijańska podaje inne wzory na odwagę w głoszeniu prawdy wobec niższych, czy wyższych, jak: św. Jan Chrzciciel, św. Stanisław, św. Jan Nepomucen i t. d. Lecz nie o to chodziło autorowi, czy autorce tej sfałszowanej katechezy. Miała ona posłużyć do krucyaty przeciw religii w szkole. „Jakież rozległe pole do szerzenia zasad moralności faryzeuszowsko-jezuickiej ma każdy katecheta w ciągu 8-mio, 9-cio letniego kursu po 2 godziny tygodniowo. I jakże te zasady oportunizmu i służalczego karjerowiczostwa zapadają nieznacznie i bezwiednie w umysły dzieci narodu udręczonego i poniewieranego, pomimo iż żywią one niechęć i uprzedzenie lub sceptyzm do mistrzów! A wszak gdybyśmy nawet wzięli najczystszą etykę Chrystusową, etykę samopoświęcenia i samozaparcia się, oraz pokory bezgranicznej i miłości, to jeszcze i ta etyka z przed XIX-tu stuleci, acz ogłoszona i od owego czasu uznawana za boską, pozbawiona jest najzupełniej pierwiastku, który wówczas się w niej zjawić nie mógł (?), bo mógł stać się owocem jedynie długiego i nieznanego jeszcze rozwoju — mianowicie społecznego. I powtóre jest to etyka oparta całkowicie na podstawach transcendentalnych, gdy od owego czasu urósł ogromny i wręcz odmienny fundament socyologiczno-ewolucyjny dla etyki nowej, nie szukającej swego pierwowzoru w raju pozażyciowym, lecz niebo ściągającej na ziemię — w przyszłości człowieczeństwa" (str. 269).

Pomijam dalsze wywody, owiane tym samem duchem, które mają dowieść: że „etyka religijna katolicka u nas, staje się jednym ze źródeł deprawacyi moralnej tego społeczeństwa, które ta religia miała uratować od zaguby wynarodowienia (str. 270)".

Uratuje zaś to społeczeństwo etyka zaczerpnięta ze wschodu od owych „nauczycieli skazanych na deportacyę" i ze zachodu: etyka p. Ellen Key i towarzyszy niemieckich. Ideologia ta sama co dzisiejszego socyalizmu!

Ręka żydowska i interes żydowski przebija się z całego szeregu artykułów. Dlaczego bowiem należy najusilniej

zwalczać naukę religii w szkole? W sprawozdaniu zjadliwem z pierwszych dwóch zjazdów księży prefektów w b. Kongresówce spotykamy takie wycieczki: „Do najczynniejszych zwolenników i krzewicieli antysemityzmu w szkołach polskich, owej plagi i zakały, która smutnie świadczy o wstecznictwie naszej pedagogii, należą ks. prefekci. Żarliwość katolicka łączy się często u naszych katechetów z politykomanią: na lekcyach, z kazalnicy w kościołach ciągle spadają gromy na młodzieńców, opętanych przez intrygę żydowską i żywioły obce“ (str. 613). Dziwna drażliwość i troskliwość o żydów. Jak ci żydzi jednak rzeczywiście umieją omotać młodzież katolicką, okazuje się choćby z odezwy młodzieży prywatnych szkół średnich warszawskich do J. Eksc. W. Chościak Popiela, Arcybiskupa Warszawskiego, przeciw wizytacyi szkół, podpisana licznie przez młodzież żydowską. „Jeżeli Wasza Ekscelency ujrzy pod niniejszą odezwą liczne podpisy żydowskie, to niechaj wie, że znajdują się one tutaj tylko dla tego, aby świadczyły o tej pięknej harmonii, jaka na ławie szkolnej łączy nas wszystkich...“ (str. 922). Czy odezwę tę układała młodzież polska, czy żydowska — czy wogóle socyalistyczna redakcya Nowych Torów nie wiemy — wizytacya jednak się odbyła wbrew intencyi inicyatorów odezwy, i to odbyła się spokojnie, widocznie nie wyszła ona od polskiej młodzieży katolickiej, ale „inne szatany były tam czynne“.

Oto kilka zaledwie obrazków z socyalistycznej agitacyi przeciw religii w szkole polskiej. Socyalizm pod pokrywką, że religia jest rzeczą prywatną, dąży do wyrzucenia religii z życia publicznego, instytucyi publicznych, żeby ją tem łatwiej zdławić. Przebiegle argumentuje pod tym względem zasadę socyalistyczną znana pisarka socyalistyczna, współpracowniczka Nowych Torów, p. Iza Moszczeńska [1]). „Pominęłam do tej pory kwestyę nauczania religii nie dla tego, żebym przypuszczała, iż lud się bez niej obejdzie, i że nie odczuje boleśnie w swem wykształceniu luki, jakąby sprawiła nieumiejętność wyliczania grzechów głównych lub Duchowi Świętemu przeciwnych, lecz że z mojego punktu wi-

[1]) Nasza szkoła w Królestwie Polskiem. Uwagi na czasie. Lwów, 1905. Księgarnia Narodowa, str. 52,

dzenia uważam ją nie za naukę we właściwym znaczeniu, lecz za umiejętność specyalną, której nauczanie może zresztą być bardzo powszechnem, lecz nie łączy się z ogólno kształcącym programem i z wychowaniem umysłowem wogóle. Wcielenie jej w program szkół elementarnych nakazywałoby ze względu na jego jednolitość i harmonię tworzenie szkół osobnych dla dzieci różnego wyznania, następnie przerabianie historyi, geografii, przyrody na katolicką historyę, geografię, przyrodę. Dlatego mojem zdaniem, należałoby zapewnić nauce religii jak najzupełniejszą autonomię — że się tak wyrażę, t. j. uniezależnić ją od systemu pedagogicznego i system pedagogiczny od niej, oddać ją w ręce katechetów, ze szkoły przenieść do zakrystyi lub na plebanię i pozostawić całkowitą troskę o nią rodzicom i księżom proboszczom. Jeżeli lud nasz jest istotnie tak głęboko religijnym, a księża tak gorliwymi krzewicielami słowa bożego, jak się zwykle utrzymuje, to nie należy wątpić, że przy tym systemie wychowanie religijne znakomicie krzewićby się musiało i że stałoby się równie jak nauczanie świeckie powszechnem i bezpłatnem. Jeżeli zaś księża sami — t. j. najkompetentniejsi specyaliści, uznaliby, że naukę te warto skrócić lub zredukować, jeżeli posiadając w ręku najpotężniejsze środki moralnego przymusu i moralnego wpływu na parafian nie użyliby ich na to, by liczbę swych uczniów pomnożyć, a poziom wychowania religijnego podnieść, dowodziłoby to, iż wątpliwości nowoczesnych pedagogów co do potrzeby i wartości nauczania religii przeniknęły już do sfer duchownych, a ludzie świeccy mogą się śmiało zrzec zażywania lekarstwa, w które sam zapisujący je medyk nie wierzy".

W roku 1911. zaczął wychodzić we Lwowie miesięcznik p. t. „Wolna Szkoła", redagowany przez „Komitet", a wydawany przez Dr. M. Orłowicza.[1]) Jak sam tytuł wskazuje, hasłem tego organu, miała być walka „o wyzwolenie systemu szkolnego z pod wpływów obcych, nic wspólnego z nauką nie mających, z pod wpływów państwa, kościoła i stronnictw politycznych" (str. 1.). Głównie miała w nim być walka

[1]) Mogłem dostać do rąk tylko: rocznik I. (1911. r.) i 5 zeszytów z roku 1912.

przeciw Kościołowi. Genezę powstania „Wolnej Szkoły“ przedstawia Komitet między innemi w artykule: „Ci którzy byli przed nami“ (str. 35). „Ruch w kierunku stworzenia podwalin pod „wolną szkołę“ w naszej monarchii rozpoczął się w Austryi dolnej. W r. 1902. odbyły się tam wybory do Sejmu, w których przeważającą część mandatów zdobyła partya chrześcijańsko-socyalna... To skłoniło kilku nauczycieli, lekarzy, adwokatów i przemysłowców do założenia towarzystwa o zasadach postępowych, jako przeciwwagę zakusom klerykalnym. W tym kierunku wypracowano statuty i przedłożono je w grudniu 1904 r. Namiestnictwu do zatwierdzenia. Do komitetu należeli: radca dworu Dr. Ebner, radca dworu baron Hock; nauczyciele: Enslein i Kraus; posłowie: Ofner, Pernerstorfer i Dr. Wolffhardt. W marcu 1905. odbyło się zgromadzenie konstytujące.

W styczniu r. 1909. liczyła niemiecka „Wolna Szkoła“ 26.000 członków, w 185 grupach... Organem jest: „Freie Schule“... Oprócz „Wolnej Szkoły“ we Wiedniu, która w myśl statutu utrzymuje ściśle charakter narodowy niemiecki, istnieje w Pradze czeskie Towarzystwo o tych samych celach p. n. „Volna Skola“... Tylko w społeczeństwie polskiem nie było dotąd towarzystwa, ani pisma poświęconego wyłącznie wolności nauki. Wydawnictwem naszem czynimy w tym kierunku początek. Czy pozostaniemy w tyle za innymi? Przyszłość pokaże![1])“.

Jak z tego się okazuje pismo „Wolna Szkoła“ powstało pod wpływem socyalizmu niemieckiego i w najbliższej z nim pozostawało łączności, jak zresztą całe „Towarzystwo etyczne“ krakowskie, które było niczem innem, jak oddziałem wiedeńskiego Towarzystwa etycznego i nawet statutem, po niemiecku napisanym, się rządziło [2]).

---

[1]) Wolna Szkoła 1911. str. 38.

[2]) Towarzystwo etyczne w Krakowie ożywiło się z chwilą, w której zetknęło się bliżej z rodziną Bujwidów, która ogniskowała w sobie akcyę antyreligijną w Krakowie. Statut Towarzystwa jest bardzo elastyczny. Cele i środki Towarzystwa określają dwa pierwsze paragrafy:

§ 1. Cel stowarzyszenia.

Towarzysto etyczne zamierza: budzić zmysł etyczny t. j. przyczyniać się do większego zainteresowania się tem wszystkiem, czego wymaga prawdziwość, sprawiedliwość i miłość ludzi, oraz do okazy-

Treści poszczególnych artykułów „Wolnej szkoły“ przytaczać nie będę. Na ogół odznaczają się plugawą ordynarnością, na szczęście też nie długo się utrzymało.

Walkę przeciwko nauce religii w szkole ułatwiało po części wtargnięciu intelektualizmu do metody nauczania religijnego.

---

wania tego czynem, — aby w ten sposób w poczuciu wspólnych etycznych celów zjednoczyć jak najwięcej ludzi dobrej woli, do spełnienia pewnych etycznych zadań.

§ 2. Środki do osiągnięcia celu.

Do osiągnięcia celu Towarzystwa, mają posłużyć następujące środki:

a) Urządzanie w Stowarzyszeniu i poza niem odczytów i pogadanek na temat zagadnień i spostrzeżeń dotyczących życia obyczajowego;

b) Wydawanie i rozpowszechnianie pism odpowiadających celom Towarzystwa;

c) Wspomaganie wszelkiej reformy stosunków społecznych, mających jakieś cele etyczne — a w szczególności popieranie usiłowań skierowanych do polepszenia warunków życia klas niższych;

d) Obmyślanie sposobów do osiągnięcia etycznego wychowania młodzieży;

e) Otwieranie przybytków sztuki i nauki dla wszystkich warstw społecznych.

Na pozór stylizacya dość spokojna! Nie zadowoliła też członków. Zaraz na pierwszem posiedzeniu, którego tematem była kwestya: „Potrzeba i zadania ruchu wolnomyślnego u nas“, stwierdzono, że powołanem zostało do życia kółko wolnomyślne, o przekształconej nazwie: „Towarzystwo etyczne“. Przewodniczący zaznaczył, że dwa czynniki stoją na drodze do rozwoju tej instytucyi, a to: 1) policya, która w wolnomyślicielach widzi buntowników państwowego ustroju i nie chce zezwolić nawet na nazwę Towarzystwa wolnomyślnego, skutkiem czego musi ono przyoblec się w szatę „Towarzystwa etycznego“; — 2) bierność społeczeństwa i jego nietolerancya pod tym względem. Dalej zaznaczył przewodniczący, że statut dla Towarzystwa wziął od Ligi wolnomyślnej w Polsce i na podstawie jego skonstruował następujące zadania Towarzystwa etycznego w Krakowie:

1. Ochrona praw już nabytych,
2. walka o nowe prawa,
3. walka obronna i zaczepna z Kościołem katolickim,
4. zmuszenie społeczeństwa do liczenia się z Towarzystwem wolnomyślicieli.

Członkowie wysunęli trzy przedewszystkiem postulaty:

1. Rozszerzenie Towarzystwa etycznego na szkoły średnie;
2. rozszerzenie Towarzystwa etycznego do sfer robotniczych;
3. agitacya antyreligijna wśród ludu.

Zaczęła się toczyć walka w imię dobra religii.

Znamiennym objawem tej walki jest namiętny artykuł przeciw nauczaniu religii w szkole, Stanisława Witkiewicza [1]). Artykuł ten zasługuje na baczniejszą uwagę, gdyż pewne koła wysuwają Witkiewicza jako wychowawcę narodu [2]).

Witkiewicz wychodzi od stwierdzenia faktu upadku religijności w narodzie. „Religijność upada w szkole i poza szkołą. W szkole najreligijniejsze dziecko w czwartej lub piątej klasie jest już zupełnym sceptykiem, odbiera sobie życie, zohydzone szkolną nauką i szkolnymi stosunkami — prosi żeby go pochowano nie po katolicku — poza szkołą wszystkie umysły nowożytne, t. z. idące przed ludzkością i zwiastujące przyszłość, odpadają od istniejących i zorganizowanych o kościoły wyznań i albo szukają zaspokojenia swego religijnego ducha w jakiejś poezyi mistycznej, albo też, przestają używać „hipotezy religijnej“, przy rozwiązaniu tajemnych zagadnień myśli, nie znajdując w niej odpowiedzi, na wszystkie bolesne dlaczego? wszechbytu... reli-

---

Żeby jednak ludu nie zrazić, „nie trzeba im mówić z góry od razu, że Boga niema“.

Oto prawdziwe cele „Towarzystwa etycznego“. (Por. Przegląd Powszechny 1911 r., str. 30—41).

[1]) Stanisław Witkiewicz: „Chrześcijaństwo i katechizm. O nauce religii w szkołach galicyjskich“. Reforma szkolna. Kwartalnik poświęcony reformie wychowania i nauczania. Tom I. Kraków. Nakładem Towarzystwa: Zreformowania wychowania i nauczania, r. 1904, str. 22—37. — Tom II. Rok 1913, str. 3—22.

[2]) Stanisław Pigoń: Do podstaw wychowania narodowego. Kraków 1917. (Skład główny w księgarni Gebethnera i Sp.). „Stanisław Witkiewicz jako wychowawca narodu“ str. 27—70. Czytamy tam: „Jak Mickiewicz kiedyś rzucił poezyę, bo ujrzał przed sobą szeroki łan pracy, która uczyniła życie jego najcudniejszym poematem dla Boga — tak i Witkiewicz, stanął na tym samym poziomie“. Autor dotyka stanowiska religijnego Witkiewicza i tak go określa: „Nie wiem, jaki jest stosunek Witkiewicza do „urzędowego Kościoła“, czy przypomina może stosunki Mickiewicza, Słowackiego, czy jest może zbudowany na wysokiem poczuciu żalu do matki, że ta nie zawsze dochodzi tej miary doskonałości, o jakiej się mu marzyło jednak wiem, że tak żarliwego, nieobłudnego, niefaryzeuszowskiego chrystyanizmu, jakiego nurt bije w duszy jego w artykule: „Chrześcijaństwo i katechizm“, trudnoby i długo nawet i dziś szukać“ (str. 68). „Dobrej wiary subjektywnej“ Witkiewicza i my nie chcemi tu kwestyonować.

gijność upada, ponieważ nauka daje więcej od religii, poezya dla uczucia, socyalizm (!) i liga pokoju obiecują więcej zadośćuczynienia i ukojenia ludziom biednym i uciśnionym i więcej pokoju ludziom dobrej woli i ponieważ nauka religii jest arcydziełem narzędzia przeznaczonego do zabicia religijnego ducha“ (str. 25). Ustęp ten mówi nam za siebie, tłumaczy stanowiska Witkiewicza, wobec religii objawionej i chrześcijaństwa.

Następnie przechodzi Witkiewicz do omówienia przyczyn upadku religijności wśród młodzieży. „Dziecko, mówi on, wychodzi z domu zawsze religijnę. Nawet tam, gdzie starsi nie są ortodoksami, nauczyli się już szanować religijność dzieci; wszystkie też dzieci stają na progu szkoły z pewną prostą i szczerą wiarą i pewnem przygotowaniem etycznem. Nieugruntowanem zapewne dostatecznie, gdy dziecko jest dopiero splotem instynktów i odruchowych czynów, stanowiącem jednak podłoże, na którem powinien się wyrobić i ustalić charakter społeczny człowieka. I oto, to dziecko, przychodząc w dziesiątym roku życia do szkoły, po pięciu latach pobytu w niej nie wierzy w nic, a jego etyka jest tej miary, że bez żadnego skrupułu popełnia szereg oszustw, dla zdobycia dobrego stopnia, dla oszukania czujności władzy szkolnej i domowej; a kiedy, po ośmiu latach pobytu w szkole, za pomocą przebiegłych wykrętów dostaje patent dojrzałości zostawia za sobą daleko resztki etycznych skrupułów i idzie w świat z nadszarpanym charakterem (str. 26)...

A istotna tego przyczyna w czem tkwi? Odpowiada Witkiewicz: „Rysunek geometryczny, uzębienie psów, dopływ rzeki Apure, Bóg w trójcy jedyny, łaska poświęcająca, konjugacye słów nieforemnych, równanie krzywych drugiego stopnia, Świętych obcowanie, o grzechu w ogólności, przemiany owadów, cnoty boskie, maszyna Wintera, żołądki zwierząt przeżuwających... Wszystko to układa się w jakąś potworną hydrę, która tysiącem żądeł i pazurów, przez ośm lat szarpie życie dziecka. Walczyć z tą hydrą, wydobyć się z jej szponów za wszelką cenę, siłą czy podstępem, albo, jak ów uczeń z piątej klasy, strzelić sobie w łeb z obrzydzenia do egzaminów i z poniżenia, w jakie wtrąciły go niewiara i palenie papierosów — oto system

szkolny, w którym nauka religii pod przymusem, doprowadza dziecko, w pięć lat po wstąpieniu do szkoły, do zupełnej utraty wiary. Jest ona bezpośredniem następstwem zredukowania religii do zwykłego przedmiotu szkolnego programu, przedmiotu objętego przypisem, stawianiem stopni i egzaminem; jest dalej następstwem tego czego się młodzież uczy z podręczników szkolnych i tego, jak się z nich uczy (str. 27—28).

Dopóki te trzy przyczyny będą trwały, dopóty będzie, miarodajnym pewnikiem, że im więcej będzie godzin nauki religii, tem prędzej młodzież będzie się pozbywać religijności.

Pierwsza przyczyna zatem upadku religijności w narodzie i w młodzieży — to objęcie religia programem szkolnego przymusu... „zrobiło ono w niej (z religii) nie źródło miłości, wzniosłości i ukojenia, lecz przedmiot pogardy, strachu i cel pocisków w walce o zdobycie matury. W tem ciemny świat szkolnego życia, religia nie wchodzi tak, jak szli święci i apostołowie mocni tylko swą wiarą i miłością, nie przychodzi jak św. Franciszek z jasną radością duszy miłującej bezbrzeżnie, lecz przychodzi jak policyant, który na krnąbrnych ma kajdanki; który z góry wie, że życie tych maleńkich jest w jego garści, której każde ściśnienie, to jest zły stopień, równa się przykręceniu sprych koła torturowego... „Opłakane to apostolstwo“ z góry już ustanawia ten wrogi stosunek dziecka do wszystkiego, co jest treścią nauki religii“.

Z równą bezstronnością odnosi się Witkiewicz do treści nauki religii. Przechodzi po kolei: Katechizm, Historyę biblijną Starego i Nowego Zakonu, Dogmatykę i Etykę (str. 29—35). Wywody swe streszcza w tych słowach: „jestto nauka martwa, zimna, raczej letnia i cuchnąca poniżeniem duszy. Jestto właśnie ta zwietrzała sól ziemi, o której mówi Ewangelia“ (str. 35). Szczególniej sroży się przeciw katechizmowi katolickiemu. „Katechizm przez przewrotną chęć wejścia w kompromis z haniebnemi zasadami policyjnego państwa, przez przystosowanie się do form ustrojów społecznych, będących absolutnem zaprzeczeniem chrześcijaństwa, przez chęć zaskarbienia jednostkowego egoizmu, rozluźnia każdą zasadę moralną, paczy i wykręca treść przy-

kazań, odbiera cnotom ich siłę i stałość, rozprzęga, rozluźnia i poniża całą treść chrześcijaństwa do poziomu najpospolitszego, wygodnego filisterstwa, policyjnego przepisu i umowy, ostawionej mnóstwem zastrzeżeń, ułatwiającej jej złamanie"...

Wreszcie metoda nauczania. „System katechizmowy, najbardziej zacofany i będący w największej sprzeczności z psychologią religii jest... błędem szkolnej nauki religii. Nie można wyuczać na pamięć tego, co z istoty swojej żąda od ludzkiej duszy porywu poza normę i prawidło powszechnej nędzy życia. Religia nie może być zasypywana w umysł w postaci oderwanych zdań, tępych odpowiedzi na suche pytania, osobnych kamyczków zimnych i twardych... Katechizmowa forma nauczania religii jest szczepieniem trupich formułek, jest odebraniem religii jej życia, jest unicestwieniem jej działania na dusze. Zdaje się ona jakby zleniwieniem religijnego ducha, który zmożony opornością ludzkiej natury, zrezygnował ze swoich porywów i bez żadnej wiary o swoją moc i prawdę, spisał starą, zgrzybiałą ręką formułki, w których uleciała dawno ich treść żywa. Katechizm, jest to upadek religijnego ducha, jest to zastój religijnej myśli... Uczyć religii zapomocą katechizmu, to obcinać ptakom skrzydła — po to żeby latały. Wszystkie pojęcia religijne, stojące na samym szczycie najwyższych zagadnień ludzkiej myśli i uczuć — rozczłonkowane, rozbite, rozdrobione na ten miał pytań i odpowiedzi, tracą swoją siłę przekonania, swój wpływ na umysł, na uczucie i zostają w mózgu tylko, jako pamięć niezmiernie nudnych, trudnych do zapamiętania, beztreściwych, a niekiedy nawet bezsensowych orzeczeń. Katechizm zabija religijność samą swoją formą wykładu".

Następnie podaje Witkiewicz jak uczyć religii. I tutaj wypowiada jedno słuszne zdanie: „Może być jakiś deistyczny system, który będzie zbytkownem przepędzaniem czasu, dla pewnych umysłów, i który będzie się obywał bez religijnych uczuć, ale religii, któraby się nie opierała bezpośrednio na uczuciu — być nie może. Kto więc chce wpajać wiarę, musi ją stopić z uczuciem, związać ze stanami psychicznymi, zjednoczyć z wyobraźnią... (str. 30.)". To słuszne żądanie, ale zaraz dalej zastrzega się przeciw rozu-

mowemu uzasadnianiu prawd wiary: „w dogmaty trzeba wierzyć, nie można ich uzasadniać, nie można przy pomocy sztuk dyalektycznych usiłować zrobić z nich rzeczy oczywistych i zrozumiałych logicznie“ (str. 31.). Mógłbym zakończyć omawianie artykułu Witkiewicza, słowami p. Pigonia [1]): taka to jest „wiedza człowiecza“ Witkiewicza, taki jego „światły anarchizm“. Twierdzi p. Pigoń, że trud życia, ciężka niewdzięczna, a przecież radosna walka o realizacyę podstawy przyszłego doskonałego życia — zasady bezwzględnej Miłości — stawiają Witkiewicza w szeregu wielkich naszych „targaczów łańcucha“ w rzędzie wychowawców narodowych.

„Bezwzględna miłość“ nie wyklucza jednak, a przynajmniej nie powinna wykluczać bezwzględnej sprawiedliwości w odniesieniu także i do nauki chrześcijańskiej. Błędy w nauczaniu religii jednostki, błędny system i metoda danej jednostki, nie upoważnia nawet „targaczów łańcucha“ do snucia ogólnych uwag i zarzutów, przeciw nauczaniu religijnemu wogóle pod karą, że pozostaną jedynie „targaczami“ a nie budowniczymi duchowymi społeczeństwa. Składanie winy za upadek religijności wśród młodzieży na Kościół i nauczanie religijne w szkole, czy wreszcie na wcielenie nauki religii do przedmiotów szkolnych wygląda wprost na parodoks. Wszystkiemu winna religia i tylko religia. Zapomniał Witkiewicz, w chwili gdy pisał swój artykuł, o podkopywaniu wiary w sercu uczniów przez niejednego z profesorów, wychowanego na płytkim, agnostycyzm pozytywiźmie warszawskim; o demoralizującym wpływie, całej podziemnej literatury judeo-socyalistyczno-masońskiej, godzącej z perfidyą semicką w podstawy chrześcijaństwa, zochydzającej Kościół i duchowieństwo, a rozszerzanej skwapliwie wśród młodzieży. Zapomniał o całej bibule rynsztokowej, kolportowanej przez uczniów żydowskich wśród kolegów katolickich, o wpływach kina, ulicy i t. d. i t. d. To wszystko i wiele innych rzeczy, o „których się nie mówi“, nie wpływa na młodzież w wieku przejściowym, w wieku dojrzewania, tak przewrażliwym — gło-

[1]) Do podstaw wychowania narodowego str. 68.

wną, jedyną przyczyną upadku religijności w szkole i poza szkołą to nauka religii w szkole![1]).

Jeśli jednak przytoczyłem wywody Witkiewicza, w dłuższych nieco rozmiarach, to nie uczyniłem tego w celu z walki z poszczególnymi zarzutami Witkiewicza, bowiem krytyka fachowa dała mu swego czasu zasłużoną odprawę[2]), lecz jedynie dla ilustracyi metod walki przeciw nauce religii w szkole polskiej, prowadzonej przez siły podziemne na spółkę z antychrześcijańskim woluntaryzmem, nie uznającym prawdy objektywnej, tem mniej prawdy religijnej objawionej[3]).

Walka przeciw pierwiastkom religijnym w szkole wybuchła z nową siłą w pierwszych miesiącach wolnej Polski, za socyalistycznego ministerstwa tow. Moraczewskiego.

Minister oświaty, tow. Tugutt, zapowiedział w Polsce szkoły bezwyznaniowe, t. j. szkoły w którychby nie uczono ani religii katolickiej, ani protestanckiej, ani żydowskiej, lecz jakiejś religii wspólnej wszystkim wyznaniom, religii natury. Takie szkoły istnieją we Włoszech. — W Polsce jednak, dla uspokojenia ludu, religia katolicka mogłaby być przedmiotem nadobowiązkowym, udzielanym nawet przez księży w szkole, o ile rodzice na to się zgodzą.

Z jakiem napięciem sił, czynniki wrogie chrześcijaństwu, prowadzą walkę w sprawie odchrześcijanienia Polski, poznać mogli uczestnicy t. zw. „Sejmu Nauczycielskiego“ odbytego dnia 14. 15. 16. i 17. kwietnia 1919 r. w Warszawie. Każdy środek był dobry dla t. zw. „nauczycieli-związkowców“ stojących na gruncie socyalistycznym, byle tylko odpowiadał ich celom, dając tem wymowne świadectwo o wartości swej „etyki niezależnej“. Kłamstem, oszustwem, terrorem starali się przeprowadzić swe cele. „Fortelem“ jakimś oszukańczym zdobyli przedewszystkiem nauczyciele-związkowcy sztuczną większość, bo uzyskali niebieskie legi-

[1]) „Książnica“ uznała za właściwe ten pamflet antychrześcijański wydrukować w osobnej odbitce. Lwów 1920 r.

[2]) Por. Dwutygodnik katechytyczny i duszpasterski. Tarnów r. 1904. str. 697.

[3]) Por. Józef Trepka: Niebezpieczeństwo semickie. Przegląd Powszechny. — Kraków 1919 r., str. 408—419.

tymacye do głosowania nietylko dla delegatów i dla prezydyum Związku, jak np. nauczyciele szkół średnich, ale także dla prezydyum każdego „Ogniska“ (trzy głosy), a nawet dla innych jeszcze kolegów. „Fortelem“ było przerzucanie się na hasło wodzów, całej gromady związkowców do pierwszej sekcyi, gdy przyszła pora głosowania, wskutek czego rozstrzygały nie względy rzeczowe, lecz partyjne, w głosowaniu brali bowiem udział tacy, którzy referatów odnośnych, ani dyskusyi nie słyszeli. „Fortelem“ otrzymali związkowcy tezy ministeryalne wcześniej, niż np. profesorowie szkół średnich, którzy otrzymali je dopiero w cztery dni przed Zjazdem. Gdy nie pomagały „fortele“ uciekali się związkowcy do terroru, obelg, hałasów niekulturalnych, byle tylko przeciwników zohydzić, dobrą sprawę utrącić.

O co tak bezwzględnie walczono? Głównie o to, by sparaliżować, względnie całkiem usunąć wpływ religii w szkole polskiej, a więc wprowadzić w całej Polsce t. zw. szkołę jednolitą, czyli międzywyznaniową „świecką“ — wyrzucić duchowieństwo z Rad szkolnych, uniezależnić się zupełnie, na sposób sowiecki, od odpowiedzialności i przed państwem i społeczeństwem. A kiedy nauczyciele z Poznańskiego zgłosili wniosek, by w Polsce zaprowadzić szkoły wyznaniowe, a przynajmniej pozostawić je w Poznańskiem, gdyż zachowały polaków w zaborze pruskim i od wynarodowienia i zgnilizny moralnej, na to socyalistyczna większość odpowiedziała burdą karczemną.

Sprawozdawca „Szkoły“ z obrad „Sejmu nauczycielskiego“ [1]), tak charakteryzuje całą tą „pracę“: „Dziś już spokojnie, „sine ira et studio“ patrzeć możemy na dorobek „Sejmu“. Patrzmy jednak krytycznie, oceniajmy jego wartości dodatnie i ujemne, biorąc za kryteryum dobro polskiej szkoły i polskiego wychowania, a co za tem idzie dobro Rzeczypospolitej. Czy przelicytowanie się w stawianiu wymagań wobec państwa z umniejszeniem równoczesnem odpowiedzialności i obowiązków nauczycielstwa wobec społeczeństwa jest rzeczą korzystną dla państwa? czy jest drogą

[1]) Por. Szkoła. — Organ Polsk. Tow. Pedag. Lwów, 1919. Kwiecień-Maj. str. 87.

poprawną, wiodącą do celów tych, które nauczycielstwu, jako naczelne ideały przyświecać powinny?

Pozostawmy pytania bez odpowiedzi. To jedno tylko zaznaczamy z naciskiem, że uczciwość nie boi się kontroli społecznej, przeciwnie domaga się jej jak najusilniej, szukając poparcia i oparcia dla swojej czystości.

Wiemy już dziś zupełnie pewnie, że ci właśnie, którzy nie umieli utrzymać miary w swych maksymalistycznych żądaniach, później, po otrzeźwieniu z zaciekłości partyjnej, wiodącej do skrajnej demagogii, starali się wiele wniosków cofnąć, a nawet zatrzeć ślad ich w protokołach posiedzeń. Nie zdają sobie chyba sprawy z tego, że na to już dziś za późno, że choćby nawet usunięto dowody kompromitujące ich przed społeczeństwem, ziarno zasiane w dusze ludzkie, omamione ich krzykliwem „wództwem“ zaczyna kiełkować“...

Rzeczywiście taktyka socyalistycznych nauczycieli „związkowców“ otworzyła oczy wielu samodzielnie myślącym odnośnie i do szkoły wyznaniowej. Poznali o co im chodzi. Dobra sprawa nie potrzebowałaby ani forteli, ani terroru. To też wielu nauczycieli ludowych z Galicyi (zob. korespondencyę Towarz. Pedag. w Piaście nr. 18. r. 1919.), a zwłaszcza profesorowie szkół średnich zapewniali potem w rozmowach prywatnych, że odtąd bronić będą idei szkoły wyznaniowej w Polsce [1]).

Szkoła wyznaniowa jest dzisiaj bardziej konieczną, niż kiedykolwiek.

Żydowstwo wymogło traktatem wersalskim na Polsce szkoły wyznaniowe dla siebie, teraz dąży do zżydzenia szkoły polskiej. Dlatego walczy tak fanatycznie o szkoły bezwyznaniowe nie dla siebie, ale dla polaków! W szkołach międzywyznaniowych, będą mogli otrzymać liczniej posady nauczycielskie, dziś dobrze płatne. „Zżydział stan kupiecki, zżydziało wiele rzemiosł, zżydziała w znacznej części wielka własność ziemska, zżydzieje i szkoła polska, a przez nią i lud polski! Oto śmiałe marzenie żydowstwa i stąd walka przeciw szkole wyznaniowej w Polsce“.

---

[1]) Por. K. W. Gadowski: Co sądzić o szkole wyznaniowej? Tarnów 1919 r.

Walkę tę zaś umieją upozorować wielu zarzutami przeciw szkole wyznaniowej, obliczonymi na łatwowiernych. Oto kilka straszaków: Kościół chce objąć szkolnictwo pod swój zarząd wyłączny; szkoła wyznaniowa wymusza przesadną dowocyę, bigoteryę; szkoła wyznaniowa wniesie zarzewie niezgody między dziećmi wspólnej matki, Polski, (natomiast szkoła międzywyznaniowa pozyska żydów dla Polski!) i t. p. To wszystko pozory. Żydowstwu chodzi o inne cele: odchrześcijanienie Polski. Krótko, ale treściwie rozprawił się z tymi zarzutami ks. W. Gadowski w spomnianej broszurze: „Co sądzić o szkole wyznaniowej?“ Do tej broszury odsyłamy ludzi dobrej woli, którzy pragną zdać sobie jasno sprawę z zadań szkoły wyznaniowej, opartej na światopoglądzie chrześcijańskim i wychowującej młodzież na zasadach prawdziwej religijności.

Postulat szkoły wyznaniowej streszcza się w pięciu punktach:

1. Całe wychowanie dzieci katolickich powinno opierać się o zasady chrześcijańskie i posługiwać się nietylko naturalnymi, ale i nadnaturalnymi środkami wychowawczymi, celem wyrobienia charakterów religijno-moralnych.

2. Nauczycielami dzieci katolickich mogą być jedynie katolicy tego samego obrządku. Szkoły symultanne, czyli międzywyznaniowe, są tam dopuszczalne, gdzie ludność jest mieszana pod względem wyznaniowym np. na Śląsku cieszyńskim, tak iż nawet jednej klasy (20 uczniów) z dzieci katolickich utworzyć nie można.

3. Podręczniki szkolne i książki do lektury dla uczniów powinny być wolne od wycieczek przeciw religii, zgodne z etyką chrześcijańską.

4. W Radach szkolnych nadzorczych powinien zasiadać z urzędu reprezentant każdego wyznania.

5. W sprawie ilości godzin religii, co do ćwiczeń religijnych i planów nauki religii każdorazowy Rząd polski polegać będzie na opinii Episkopatu polskiego.

Z takimi postulatami chyba każdy uczciwy polak zgodzić się może i powinien.

Czy zaś szkoła międzywyznaniowa zyska dla Polski żydowstwo najlepszą odpowiedź daje fakt współczesny.

*

W Galicyi mieliśmy szkoły międzywyznaniowe — a żydów nie pozyskały one dla Polski — owszem żydzi okazali się najgorszymi wrogami Polski, prowadząc zagranicą namiętną a oszczerczą walkę przeciw wolnej Polsce, — w kraju zaś łącząc się ze wszyskimi wrogami, posuwając się aż do walki orężnej z żołnierzem polskim, posługując się każdym środkiem, by zniszczyć materyalnie i duchowo naszą Ojczyznę.

Szkoły wyznaniowe ma Belgia, Szwajcarya, Dania, Szwecya, Norwegia, Niemcy, Anglia (obok rymultanych dla miejscowości o małym procencie ludności innego wyznania). Walczy przeciw nim jedynie masonerya żydowska Zachodu i bolszewizm Wschodu, lecz nie dla dobra naszego narodu. To chyba pewne i jasne!

W Niemczech organizacye dla szerzenia etyki niezależnej wyprzedzają inne związki zwalczające religię chrześcijańską, które zaczynają się mnożyć około połowy w. XIX. Już od roku 1840. zaczęły się tworzyć związki „przyjaciół światła“ (Lichtfreunde), a następnie „wolne zbory“ (freie Gemeinden), które dawały członkom zupełną swobodę wierzenia czy niewierzenia. W roku 1859. powstał „Związek wolnych zborów“ (Bund freireligiöser Gemeinden) ze złączenia się: t. zw. „Katolików niemieckich“ (Deutschkatholiken), z „Wolnymi protestantami“ (Freiprotestanten), stojący na gruncie zupełnie racyonalistycznym. W roku 1881. powstaje „Niemiecki związek wolnomyśli“ (Deutscher Freidenkerbund). Założycielami jego byli: Büchner, Specht, Rudt etc. W piśmie swem: „Der Freidenker“ dawali upust swej nienawiści do religii na sposób Przybyszewskiego. Podobne cele ma powstały w roku 1905., „Międzynarodowy związek monistów i wolnomyślicieli dla szerzenia monistycznego światopoglądu“, pod nazwą: „Monistenbund“ z organem: „Der Monist“ dwutygodnikiem „dla szerzenia monistyczno-jednolitego światopoglądu“. Cele i taktyka podobna jak w „Krytyce“ p. Feldmana. Do walki „z klerykalizmem i dogmatyzmem“ powstał w roku 1907. związek pokrewnych sobie tendencyą antychrześcijańską towarzystw niemieckich, w skład którego weszły: Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur, Deutscher Monistenbund, Freidenkerbund, Giordano-

Brunobund i wiele innych tym podobnych towarzystw pod wspólną nazwą: „Weimarer-Kartel“ [1]).

Wspólną cechą i celem tych towarzystw i związków rozlicznych, to walka z chrześcijańskim światopoglądem. Lecz sama negacya okazała się niewystarczającą dla usunięcia chrześcijaństwa. To też kiedy zaczął się w Ameryce szerzyć ruch etyczny, znalazł zaraz w Niemczech gorliwych zwolenników. Pod jego wpływem wolnomyślny związek Lessinga (Lessing-Verein) ogłosił w roku 1882. konkurs na napisanie wykładu moralności „opartego wyłącznie na niewątpliwych faktycznych danych naturalnej wiedzy świata“. Nagrodę otrzymał Jerzy Giżycki, z pomiędzy 65 nadesłanych prac, za swe dzieło p. t.: „Grundzüge der Moral“. W roku 1888. wydaje swą: „Filozofię Moralności“ (Moralphilosophie) i tłumaczy pisma amerykańskich pisarzy ruchu etycznego: W. M. Saltera: „Religia moralności“, i „Mowy moralne“, wykład: „O etycznym poglądzie na życie“. Dalej Stanton Coita: „Ruch etyczny w religii“, F. Adlera: „O nauczaniu dzieci moralności“.

Do ruchu etycznego przyłączyli się liczni inni pisarze niemieccy jak: A. Döring, B. Meyer, E. Reich, F. Tönnies, Fr. Jodl, T. Lipps, Fr. Paulsen, F. Ziegler, M. Egidy, bądźto jako sympatycy, bądź członkowie.

F. Adler napisał rodzaj hymnu etycznego p. t.: „The City of the Light“ (Gród światłości). Opiewa w nim, przyszły ustrój społeczny, w którym panować będzie najwyższa sprawiedliwość i miłość. W. L. Sheldon zaś w swej książce: „An ethical movement“ podaje jako zasadnicze dążenie towarzystw etycznych: „podniesienie życia moralnego jego członków, oraz całego społeczeństwa“. Wita też serdecznie i „za towarzyszy swych uznaje tych wszystkich, którzy z celem owym sympatyzują, bez względu na ich przekonania teologiczne, lub filozoficzne“. Zamiast jednak oddać się tej chwalebnej i tak koniecznej pracy wśród swoich członków i spoganiałego społeczeństwa by cele te zrealizować i tem przyciągnąć do siebie, zyskać nowych członków i wdzięczność ogółu, towarzystwa etyczne zwróciły główne swe usiłowania do walki z chrześcijaństwem. Zaczęły od nienawiści!

[1]) Dr. W. Schneider: Göttliche Weltordnung etc. str. 80—127.

Na zjeździe Towarzystw etycznych w Monachium w październiku 1903 r. omawiano szczegółowo stanowisko towarzystw etycznych do społeczności religijnych. Po długich dyskusyach, przyjęto kilka tez, które głoszą zupełną neutralność Towarzystw etycznych odnośnie do kwestyi światopoglądów. Ale mimo to zaznaczono, że głównem ich dążeniem jest „ześwieczczenie całego życia państwowego, a przedewszystkiem publicznego nauczania. W szkole publicznej ma państwo prawo i obowiązek w możliwym wymiarze przeprowadzić jednolicie i moralne wychowanie i etyczne nauczanie; to zaś da się osiągnąć jedynie przez pouczanie moralne, oparte na ludzko-naturalnej podstawie. „W dyskusyi [1]) ujawniła się cała niechęć i nienawiść „Towarzystw" do religii i Kościoła. Dr. Pfungst z Franfurtu n. M. wprost podniósł, że jedyna racya istnienia towarzystw etycznych opiera się na przyjęciu etyki naukowej; naukowa zaś etyka nie uznaje już całkiem powagi religijno-kościelnej na polu etyki. Moraliści są istotnie wolnomyślicielami. Świadomie religijni członkowie, to chyba zaginione wśród nich jednostki. Dr. Levy z Berlina, który usiłował bronić F. W. Foerstera, oświadczył, że cztery piąte członków należy do zdeklarowanych wolnomyślicieli.

Dążenia Tow. etycznych zmierzają, też świadomie czy bezwiednie, do wyrugowania z serc ludzkich idei Boga. Wynika to z ich zasady podstawowej. Kto wierzy w osobowego Boga, Stworzyciela świata i Twórcę porządku moralnego musi przyznać, że tenże Bóg musiał wyznaczyć człowiekowi, koronie stworzenia widzialnego, jakiś cel istnienia i jakiś porządek życia. Kto odmawia porządkowi moralnemu pochodzenia Boskiego, musi zaprzeczyć i samego istnienia Boga. Kto twierdzi, że prawo moralne, wypisane w sercu człowieka, jest od Boga niezależne, nie pochodzi od Boga, ten twierdzi zarazem, że człowiek nie został przez Boga stworzony, lecz że powstał w jakiś inny sposób przez rozwój ze świata zwierzęcego, czy anorganicznego. Koniecznego związku między etyką niezależną, a przeczeniem istnienia Boga, dowodzi i ten fakt, że naukowi przedstawiciele etyki niezależnej, przeczą istnienie Boga osobowego.

[1]) Ethische Kultur. 1903, str. 343.

Za wyjątek można uważać samego Kanta, który wychodząc ze świadomości obowiązku, żąda przyjęcia istnienia Boga, ale go nie dowodzi. Jak Heine się wyraża: Kant przez swą „Krytykę rozumu praktycznego“ stał się katem wiary w Boga. Daw. Fr. Strauss zaś wyraża się bluźnierczo, że Kant przyznał Bogu „rolę pomocniczą“, a zarazem „pozostawił Bogu w emeryturze pokoik na spoczynek, w którym Bóg może jeszcze jakoś przyzwoicie mieszkać i zatrudniać się“. Dochodzi się rzeczywiście do sprzeczności, jeśli się chce wywieść obowiązek nie z woli Boga, ale z samowładnej woli rozumowej człowieka, a przytem używa się jakiejś woli nadludzkiej, by zapewniła obowiązkowi zwycięstwo, jak to Kant czyni. Prawo moralne ma swe źródło albo we woli Boga, albo jest od niej niezależne. W takim jednak razie, człowiek, który je nosi w swem sercu, nie jest od Boga stworzony. Bóg nie istnieje [1]).

V. Cathrein w odczycie swym w Kolonii [2]) o „Etyce niezależnej“ doszedł do wniosku, że nauka niewierząca używa etyki niezależnej za dźwignię „do wyważenia Boga z ostatniej pozycyi w sercu człowieka“, a całe Towarzystwo dla kultury etycznej jest niczem innem „jak towarzysko zorganizowanym ateizmem“.

Okazuje się to zresztą jasno z wynurzeń i dzieł głównych przodowników etyki niezależnej.

Pierwszy prezes Towarzystwa dla kultury etycznej w Berlinie prof. W. Foerster, między innymi, takie czyni wyznanie wiary [3]): „Podczas gdy najrozmaitsze formy religii, jak się używanie tego wyrazu w ciągu wieków już ustaliło, istotę swoją w tem posiadają, że sumienie i całokształt życia ludzkiego, jako też bieg świata stawiają w większej, lub mniejszej zależności od sił nadnaturalnych... to przeciwnie całkiem, światopogląd naturalistyczny, w najrozmaitszych swych sformułowaniach, w tem się istotnie jednoczy, że na podstawie trwałych związków, które wiedza coraz jaśniej w otaczającej nas naturze poznała, tworzy uniwersum, kosmos, w którym panują jedynie prawa podobnego rodzaju i w którym nie ma już miejsca dla sił nadnatu-

[1]) Dr. W. Schneider loc. cit. str. 100—104.
[2]) Köln. Volkszeitung 1. XII. 1892.
[3]) Ethische Kultur. 1906. str. 105.

ralnych, któreby nad niemi stały. Wiedza przyrodnicza jest do przyjęcia takiego stanowiska nie tylko uprawniona, ale i zmuszona".

Ta sama „wiedza przyrodnicza" przeczy też duchowości duszy. „Życie duchowe przedstawia w nas najwyższą, znaną nam formę przemiany i zachowania energii, jest ona wynikiem przemiany przejawów niższych form energii, czynnych w świecie zewnętrznym i w naszym własnym organizmie, w energię o organizacyi delikatniejszej, o dłuższem trwaniu i większem napięciu [1])".

Podkreśla dalej niebezpieczeństwo zakorzenionych wierzeń dla życia etycznego: „Co powiedzieć o fantastycznych urojeniach, żeby całą ludzkość zjednoczyć pod znakiem wiary w jakieś demoniczne ukształtowanie świata wewnętrznego, wiary w ukształtowania, których potworna niezrozumiałość, chorobliwa zmienność i przeraźliwy lęk dotychczas wywierał wątpliwy jedynie skutek na życie moralne, mianowicie zamiast pokoju i miłości, szerzył czynną lub bierną manię prześladowczą, albo bezowocne umartwienie ascetyczne".

Podobnie brzmi wyznanie H. Giżyckiego, zastępcy prezesa Tow. Etycz. w Berlinie: „Ta cudowna tajemnicza całość jest objawieniem się jakiejś zasady metafizyczno-etycznej, szatą żywą bóstwa. W każdym z nas żyje iskra Boża, która jako indywidualność, oczekuje na swój rozwój. Życie nasze ziemskie jest tylko cząstką nieprzejrzanego szeregu w indywidualnym rozwoju [2])".

W wstępie naukowym do swych: „Zasad moralności" dowodzi on, że niezależność moralności od religii jest niewątpliwym wynikiem dziejów etyki w przeciągu dwóch tysięcy lat. Dla poparcia tego zdania powołuje się nietylko na Arystolesa i Spinozę, ale nawet na Kanta, który przecież wiarę w Boga wraz z uznaniem wolności woli, nieśmiertelności duszy, nazywa koniecznymi postulatami rozumu praktycznego, więc moralności. Również utrzymuje Giżycki

---

[1]) Por. Odczyt W. Foerstera: „Die Prinzipien der Moralerziehung gestützt duch Verbindung mit Energetik und Harmonik". W „Papers on Moral Education" Communicated to „The first international moral Education Congress. (September 25—29, 1908). London.

[2]) Mitteilungen der D. G. E. K. Berlin 1892. Z. I. str. 37.

jakoby Arystotoles, Spinoza, John Stuart Mill i inni nie wierzyli w Boga, a jednak byli ludźmi moralnymi i zasłużyli sobie na uznanie powszechne. Słusznie podnosi H. Struve (loc. cit. str. 20.), że wygłaszanie takich ogólników nie popartych żadnym dowodem, nie bardzo świadczy o naukowej sumienności p. v. Giżyckiego. Lecz nie o nią jemu chodzi. W nienawiści do religii nie przebierał w środkach, posunął się do twierdzenia, że religia działała jedynie demoralizująco, jak to z emfazą głosiła i p. Ellen-Key [1]):

„Wiara w niebo nadobłoczne odwróciła serce nasze od ziemi i sprawiła, żeśmy zaniedbali nasze wobec niej obowiązki. Ileż to milionów dusz padło dla niej ofiarą... Przez wyzbycie wiary w świat pozagrobowy doskonali się charakter człowieka. Lepiej zbawić się przez czyny, niż modlitwy. Przez modlitwę umniejsza się godność, moc i szczęście człowieka. Kto uwielbia Boga zrzeka się swej wolnej woli, swego wolnego wyboru, swej osobistej samodzielności: zrzeka się kierownictwa przez swe własne sumienie [2])".

Nienawiść do Boga wyładowywa nieraz p. Giżycki w bluźnierczy sposób: „Myśl, że wszechświat nie jest czemś w sobie spoczywającem i sobie wystarczającem, lecz pochodzi od kogoś innego, jest dziedzictwem, które powstało w czasach przednaukowych. Prawa myślenia nie zniewalają nas bynajmniej do pytania o jakąś przyczynę świętą... Najlepiej ziemi gdy spoczywa na sobie samej, z pewnością trwalej i wygodniej jej z tem, niż gdyby miała, jak uczą bramini, opierać się na słoniu...

Światem nie rządzą ani bogowie, ani szatani, ani żadne fatum, człowiekiem również nie rządzi żadna z takich istot. Człowiek jest sobie wolną, na własnych nogach stojącą cząstką natury, w której, jak w każdej innej rzeczywistości, pojawia się suwerenność bytu. Nami nie włada ani nas

---

[1]) O wartości naukowej elukubracyi p. Ellen-Key, wydał Paulsen (Vater u. Söhne), takie orzeczenie: „Jestto mięszanina (Stulecie dziecka) trywialności, płynnej gadatliwości kobiecej, niezliczonych oskarzeń, krytyki niekrytycznej, nieprzetrawionych wyimków z obcych dzieł, wodnistych „mniemam" i „zdaje mi się" z kilkoma wstawkami zdrowego sądu, gdzie jedno zdanie z drugiem się kłóci".

[2]) Moralphilosophie str. 492—522.

stworzyła żadna istota osobowa o wolnej woli. (Ibid. str. 532.).

Również Dr. R. Penzig, jeden z pierwszych redaktorów pisma „Eth. Cultur“ nie kryje się całkiem ze swą nienawiścią do objawienia i Kościoła.

„My moraliści odmawiamy wszelkiej mocy wychowawczej nauczaniu opartemu na historyi religii, jak i na religii własnego wyznania. Nauka religii nie ma prawa do nauki szkolnej, a historya religii nie może nabierać tendencyi, żeby podnosić jedną religię jako prawdę obsolutną z rumowisk innych wyznań, i według niej mierzyć inne. Nauczyciel historyi religii powinien być pozbawiony religijności, podobnie jak historyk powinien się wyzbyć ojczyzny, poprostu dlatego, że wiedza jest bezwyznaniowa i internacyonalna. Ponieważ nauka religii w szkole udzielana, zamiast trzymać się naukowej przedmiotowości, posiada nierozumną i krótkozwroczną tendencyę zyskania członków dla swego wyznania, miasto budzić prawdziwych poszukiwaczy Boga, dlatego wiara w szkole aplikowana nie może ostać się w życiu. Już minęły czasy naiwnego wierzenia, jak i naiwnego patryotyzmu [1]).

Pojęciami swemi i taktyką zbliża się etyka niezależna, propagowana w „Ethische Kultur“, zupełnie do socyalizmu, względnie z nim się identyfikuje.

W zagadnieniach zwłaszcza wychowania i nauczania mają Towarzystwa kultury etycznej, te same zapatrywania, co socyaliści. Zgodnie dążą przedewszystkiem do zapewnienia moralności niezależnej bezwzględnego panowania, Najskuteczniejszym do tego środkiem jest wyrzucenie, usunięcie wyznaniowej nauki religii ze szkoły i zastąpienie jej przez pouczanie moralne nieoparte na religii i przez „etyczne wychowanie ludu“. W tym celu w listopadzie 1897. towarzystwa etyczne i grupy socyalistyczne w Londynie utworzyły tamże ligę bezreligijnego pouczania moralnego: „Moral Instruction League“ [2]).

Na 8. zwyczajnym kongresie D. G. E. K. w Jenie 1905 r. zdawał sprawę z działalności ligi p. G. Schiller, sekretarz

---

[1]) Ethische Kultur 1901, str. 274.
[1]) Ethische Kultur 1898, str. 274.

międzynarodowego związku towarzystw etycznych i p. Stanton Coit — przewodniczący: „Union of ethical societies". Główną uwagę zwrócono na nauczycielstwo i podręczniki szkolne. Stanton Coit zapewniał, że nauka moralności ligi angielskiej jest całkiem świecka, nie ma ani wzmianki o Bogu i obowiązkach wobec Boga.

Przewodniczący D. G. E. K. z Fryburga w Bryzgowii oświadczył: że socyalna demokracya musi usilnie współdziałać w dążeniach D. G. E. K. do zapewnienia wychowania czysto etycznego młodzieży i wogóle wychowania ludu [1]).

W ten sposób w walce przeciw Kościołowi i wychowaniu religijnemu w szkole zjednoczyły się towarzystwa etyczne z partyą socyalnej demokracyi — idąc ręka w rękę, walczą o te same cele i z taką samą taktyką, jak to widzieliśmy i widzimy zresztą i u nas. Echem tej walki są i „Nowe Tory" i inne tego rodzaju pisma nasze, które są prawdziwem echem poglądów swoich współtowarzyszy niemieckich [2]).

Do otrzeźwienia szału antychrześcijańskiego w wychowaniu w Niemczech przyczynił się wielce znakomity pedagog F. W. Foerster. Ewolucya duchowa Foerstera jest znamienna. Zrazu gorący zwolennik etyki niezależnej i główny współpracownik pisma: „Ethische Kultur", zaczyna niebawem poznawać słabe jej strony, aż się całkiem od niej odwrócił. Już w listopadzie 1902. r. naczelna radakcya: „Kultury etycznej" napominała go do opamiętania się, bo zboczył z drogi myśli i poszukiwania naukowego (Ethische Kultur str. 318) Foerster zbija twierdzenia przeciwników ich własnemi teoryami: „Kościół, pisał on, żył, myślał i dyskutował całe wieki, zanim określił jakiś dogmat — ruch etyczny będzie święcił dopiero swoje dziesięciolecie, a już chce dogmatycznie rozstrzygać problemy, należące do najtrudniejszych z całej kultury ludzkiej i to jeszcze w imieniu naukowej socyologii... moi panowie przeciwnicy zaponają jakoś zupełnie, że nie jestem nowicyuszem w dziedzi-

[1]) Ethische Kultur 1893, str. 133.

[2]) Por. Nowe Tory (1906): J. Mortkiewicz: Ruch reformatorski w współczesnej padagogice niemieckiej; A. S. Wiadomości o ruchu pedagogicznym zagranicą; I. Moszczeńska: Ze zjazdu nauczycieli w Monachium etc.

nie problemów etycznych i pedagogicznych. Ja wiem bardzo dobrze czego potrafi dokonać etyka czysto ludzka i starałem się wyczerpująco przedstawić w moich wykładach dla młodzieży wszystkie racye, jakie tylko można z tego źródła zaczerpnąć. Jeżeli zaś przez myśl skoncentrowaną nad problemami etycznymi pożegnałem radykalne rozwiązanie kwestyi, mogę się domagać tego, aby mnie nie nawoływano do powrotu, jako zbłąkanego dzieciaka [1])".

W przedmowie do drugiego wydania swej „Jugendlehre [2]) pisze: Ze strony wolnomyślnej skarzono się żywo na to, że książkę (Jugendlehre) przenika stanowczo przekonanie o nieosięgalnej przez nic innego pedagogicznej sile chrześcijańskiej. Z tego powodu autor jeszcze raz kładzie nacisk na to, że przekonanie to wypłynęło nie z jakiegoś dowolnego nastroju metafizycznego, ale z samego jądra jego studyów moralno-pedagogicznych. Od dziesięciu przeszło lat zajmował się wyłącznie badaniem psychologicznem i zastanawianiem się nad zagadnieniem tworzenia się charakteru, czyniąc to na podstawie bardzo rozległej praktyki w dziedzinie etycznego nauczania młodzieży. A autor jest przekonany, że pogląd o zbyteczności religijnych środków kształcących tylko dla tego zdołał opanować tak liczne koła pedagogów współczesnych, że nie mają oni poza sobą, ani szerszej praktyki na polu pedagogiki charakteru, ani też wyłącznych i skoncentrowanych studyów. Na tę okoliczność należy zwrócić tem pilniejszą uwagę, że właśnie w tej dziedzinie pisarze filozoficzni i wyłącznie intelektualni pedagogowie nagromadzili mnóstwo twierdzeń abstrakcyjnych, które pozostają w zupełnej sprzeczności z istotnymi faktami i potrzebami natury ludzkiej. Żadne przykazanie moralne nie umie tak przemówić do duszy ludzkiej, jej najbardziej własnym językiem, jak religia chrześcijańska, żadne nie umie tak połączyć posłuszeństwa z wyzwoleniem, śmierci z istnieniem, ofiary z odrodzeniem. Skoro to nareszcie znowu uznane zostanie, przekonają się ludzie, że religijne uzasadnienie etyki nietylko nie jest wsteczne, ale przeciwnie jest o wiele bardziej postępowe, niż wy-

[1]) Ethische Kultur 1905, str. 93.

[2]) Dr. Fr. Foerster: Wychowanie człowieka tł. W. Osterloff, str. IV. i V.

łącznie naturalna nauka moralności, właśnie dlatego, że umie ono przenieść nakaz zewnętrzny do życia osobistego i w ten sposób przemaga to, co św. Paweł nazywa: „niewolą prawa“ i co często pozbawia moralność wszelkiego wpływu właśnie na ludzi, nastrojonych bardziej indywidualistycznie“.

Nawiązując do słów encykliki Piusa X.: „Omnia in instaurare in Jesu Christo“, odzywa się: „To hasło można w naszych czasach tylko w ten sposób urzeczywistnić, że nie będziemy głosili Chrystusa jedynie z góry, ale przedewszystkiem przez to, że będziemy postępowali indukcyjnie, wychodząc od poszczególnych problemów życiowych i wykazując, że z istoty swej dążą do rozwiązania, jakie daje tylko religia chrześcijańska [1]). Foerster nie odróżnia jednak tutaj dwóch stron etyki, jej strony filozoficznej, związanej z poglądem na świat teocentrycznym i drugiej jej strony, związanej z religią pozytywną. Z tego powodu spotkała się zwłaszcza z jego „Jugendlehre“ z wielu zarzutami ze strony wychowawców stojących na stanowisku religijnem [2]). W krytykach swych nie uwzględniają oni jednak celu, jaki przyświecał Foersterowi w pisaniu swych dzieł. Już w przedmowie do I. wydania „Jugendlehre“ zastrzega się Foerster: „Jeżeli autor, w przytaczanych przezeń przykładach, uwzględnia wyłączne i naturalne uzasadnienia moralności, a unika odwoływania się do uczuć i wyobrażeń religijnych — odpowiada to szczególnemu zadaniu książki niniejszej. Ale autor zastrzega się bardzo wyraźnie przeciwko nieporozumieniu, jakoby stał na stanowisku tych radykałów, którzy w życiu i wychowaniu pragną zastąpić religię czystą moralnością. Właśnie praktyka pegagogiczna wzmocniła w nim do najwyższego stopnia przekonanie o wiecznem, etycznem i padagogicznem znaczeniu religii“. Pisze zaś Foerster swe dzieła głównie [3]) „dla tych, którzy mają dopiero być przekonani i dalej prowadzeni, a nietylko dla tych, którzy są już przekonani i gdzieindziej znajdą dostateczną sposo-

[1]) Monatsschrift für christliche Socialreform 1906, str. 645.

[2]) F. W. Foersters Stellung zum Christenstum. Von Domdekan Dr. Kiefl Donauwörth 1918 (Ludwig Auer).

[3]) Foerster: Jugendlehre. Przedmowa str. IV., tł. Osterloffa.

bność umocnienia się w swoich najbardziej własnych świętościach".

„W odpowiedzi na liczne zarzuty przeciwko stanowisku religijnemu autora ukaże się również niebawem studyum o „religii i charakterze"... „Wydanie tego studyum zostało na pewien czas odłożone, bowiem autor pragnie je rozszerzyć do rozmiarów dzieła zasadniczego [1])".

W spoganiałej pedagogii współczesnej dzieła Foerstera dotychczas wydane, są jakby przygotowaniem do zrozumienia i przyjęcia z powrotem zasad chrześcijańskich w pedagogii, schrystyanizowania na nowo wychowania. Pod tym względem Foerster to takby współczesny „*Παιδαγωγός εἰς Χριστόν*", dla neopogan dzisiejszego społeczeństwa. Protestant A. Böhme [2]) mówi: „Droga z Föersterem prowadzi do katolicyzmu", — „nie ma pozycyi w Kościele katolickim, któraby w Foersterze nie miała swego obrońcy i któraby z jego stanowiska nie dała się usprawiedliwić". Może to trochę za wiele, świadczy jednak o wpływie dzieł Foerstera. Niezaprzeczoną wszelako zasługą Foerstera jest i pozostanie, że dał świadectwo prawdzie, iż kamieniem węgielnym wychowania jest i może być tylko: Jezus-Chrystus, Bóg-człowiek.

Do wywodów Foerstera wrócimy jeszcze w dalszym ciągu pracy.

We Francyi odniosła woluntarystyczna etyka niezależna swe największe tryumfy pod względem przeprowadzenia zewnętrznego. Tam też walka o odchrześcijanienie szkoły, a przez nią społeczeństwa zaczęła się najwcześniej i była prowadzona najbardziej bezwzględnie przez t. zw. encyklopedystów. Już Voltaire pienił się przeciw religijnemu podkładowi etyki: „Wy gaduły na ambonach, skrajni kontrowersiści, zechciejcie sobie przypomnieć, że Mistrz wasz nigdy nie głosił iż: sakrament jest to znak widzialny rzeczy niewidzialnej... mówił: „miłujcie Boga i bliźniego". Trzymajcie się tego, mizerni narzekacze i zrzędy! Nauczajcie moralności i nic więcej [3])!

---

[1]) Przedmowa do II. wydania „Jugendlehre". tł. Osterloffa str. VI.

[2]) Fr. W. Foersters moralpädagogische Ansichten. Langensalza 1910. str. 22–26.

[3]) Dictionnaire phil. Oeuvres complétes in 8°. Paris 1826. Tom LVII. str. 154 przy słowie: Morale.

Oto próbka stylu i metody walki encyklopedystów. Posiew tej walki wydawać począł owoce, niezbyt słodkie. Żali się na nie nawet taki Balzac: „Oby społeczeństwo mogło zwrócić się corychlej do katolicyzmu, aby oczyścić masy zapomocą uczuć religijnych i wychowania innego, niż wychowanie świeckiego uniwersytetu [1])".

Ani wielka rewolucya, ani encyklopedyści nie zniszczyli, nie wytępili religii z oblicza świata. Postanowił tego dokonać ojciec pozytywizmu: August Comte. W swem „Système de politique positive" przedstawia on plan skuteczniejszy. Jeśli się chce religię zniszczyć to trzeba ją czemś innem koniecznie zastąpić. Surogatem religii może być filozofia, trzeba ją tylko ubrać w szaty religii. Na tej myśli oparł swój system, swoją religię pozytywistyczną.

Miejsce Boga zajmuje ludzkość. Wielka idea ludzkości ma raz na zawsze pokonać wiarę w Boga, i utworzyć doskonalszą i trwalszą religię przyszłości. Do tej „wielkiej istoty" (Grand-Être), którego członkami wszyscy jesteśmy, musi się odnosić całe nasze życie osobiste i społeczne we wszelkich swoich przejawach: nasze rozważania, ażebyśmy ją poznawali, nasze uczucia, abyśmy ją miłowali, nasze uczynki, abyśmy jej służyli. Nieustanny kult ludzkości oczyści i uszlachetni nasze uczucie, oświeci nasze myślenie, umocni nasze działanie". Ta „istota wielka" składa się z ludzi przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, takich jednak którzy ludzkości prawdziwie służą; wszyscy inni, którzy są jej ciężarem, znajdują się poza nią. Natomiast pożyteczni sprzymierzeńcy ze świata zwierzęcego mogą być włączeni do „wielkiej istoty", gdyż niektóre osły, woły, psy, konie zasługują na większy szacunek, niż niejeden człowiek. Jest w tej religii również „pozytywistyczna Trójca, czyli „tryumwirat religijny" stanowią go: „wielka istota" czyli ludzkość „wielki fetysz" czyli ziemia i „wielkie centrum" t. j. wszechświat.

Religia pozytywistyczna ma swój znak zewnętrzny: „świętą formułę", która opiewa: „miłość jako siła popędu, porządek jako podstawa, postęp jako cel". Wymawiając te słowa i kładąc równocześnie rękę na potylicy, ciemieniu i czole, robi się „krzyż" pozytywistyczny".

---

[1]) Balzac: Kawalerskie gospodarstwo; przeł. Boy. Kraków, str. 2.

Praktyka tej nowej „religii“ obejmuje kult osobisty, domowy i publiczny. Kult osobisty odnosi się głównie do niewiasty, która w szczególniejszy sposób uosabia ludzkość, wskutek swego współczucia wielkiego, źródła wszelkiej jedności. Kult domowy przez „dziewięć sakramentów“ jest środkiem przyspasabiającym człowieka na członka ludzkości; uświęca najważniejsze okresy w rozwoju życia człowieka prywatnego, łącząc je z kultem publicznym. Kult publiczny odnosi się do ludzkości i odbywa się wspólnie. Dla uregulowania czci publicznej zaprowadził Comte nowy kalendarz. Pierwszym rokiem nowej „człowieczej“ ery miał być rok 1789. Podzielił rok na 13 miesięcy, każdy o 4 tygodniach. Miesiące nazwał imieniem 13 najsławniejszych, jego zdaniem, mężów z historyi. Każdemu przydzielił 4 przedniejszych jego naśladowców, jako patronów tygodniowych, tym znowu towarzyszów trzeciej wielkości na każdy dzień tygodnia, a im znowu wielkości czwartego rzędu, jako wzory podporządkowane.

Po rozłączeniu się ze swą „niegodną małżonką“, zapoznał się Comte z młodą kobietą, Klotyldą de Vaux, której mąż zaraz po ślubie został skazany na dożywotnie więzienie. Comte zakochał się w niej aż do szaleństwa. Miłość ta wzmogła się po śmierci Klotyldy, która niebawem nastąpiła. Nazywa ją swoja „świętą towarzyszką“, „aniołem“, „kapłanką ludzkości“, „małżonką prawdziwą“, „matką swego drugiego życia“, „pośredniczką między ludzkością i jej arcykapłanem“. Codziennie odbywał na jej cześć nabożeństwo, które się składało: ze „wspomnienia“, z „pozdrowienia serca“, i krótkiego „zakończenia“.

Wypracowszy w ten sposób nową: „religię ludzkości“, która streszczała się w zjednoczeniu wszystkich ludzi przez „miłość“ i „wiarę“, przystąpił Comte do uroczystego ogłoszenia: „społeczności pozytywistycznej“ jako Kościoła dla swej religii ludzkości, której dożywotnim arcykapłanem sam się mianował. Na czele „Kościoła“ miał stać komitet największych uczonych Europy jako „sobór w permanencyi Kościoła pozytywistycznego“.

Cześć bałwochwalcza ludzkości rozszerzyła się niebawem w Anglii, Skandynawii, Brazylii, Chili, Polsce i innych krajach. Nabożeństwo niedzielne rozpoczyna się „świętą

formułą" „krzyżem pozytywistycznym". Poczem następuje czytanie z „Naśladowania Chrystusa", Tomasza à Kempis, w którem wyrazy: Bóg, zastąpiono przez: ludzkość; a wzór osobisty: Chrystus, przez: wzór społeczny; nagrodę zewnętrzną przez poprawę wewnętrzną, — łaskę przez popęd wrodzony do miłości bliźniego; naturę przez instynkt miłości własnej...

Po czytaniu następowały modlitwy, potem nauka, wreszcie „błogosławieństwo pozytywistyczne": „Wiara w ludzkość niech będzie waszą podporą, niech was napełni współczuciem, udzieli pokoju wewnętrznego i pokoju z bliźnimi teraz i po wszystkie czasy". [1]).

Frederic Harrison, głowa pozytywizmu angielskiego, urządził kaplicę domową dla swoich współwyznawców. Napisał „Nowy kalendarz wielkich ludzi", rodzaj pozytywistycznych „Żywotów Świętych", w którym opracował 598 wzorów, przedstawionych do naśladowania przez Comte'a.

Gminy pozytywistyczne rozwinęły gorączkową działalność nietylko celem pozyskania nowych członków, ale głównie dla pozyskania wpływu na rząd i wychowanie publiczne w myśl swoich teoryi...

Kościół pozytywistyczny upadł. Comte nie doczekał się chwili, o której marzył, że poświęci Panteon w Paryżu na świątynię swej wiary. Również nie spełniły się przepowiednie następcy Comte'a, Laffitte'a, że udzielać będzie pozytywistycznych święceń kapłańskich w katedrze Nôtre-Dame.

Dekoracye zewnętrze odpadły w krótkim czasie z pozytywizmu, nienawiść i walka z chrześcijaństwem pozostała, a nawet się wzmagała we Francyi. Już za życia Comte'a, największy uczeń jego i współapostoł pozytywizmu: E. Littré poszedł swą własną drogą, a po śmierci mistrza ogłosił się „głową szkoły pozytywistycznej", odrzucając wszelkie symbole religijne. Już nie kult ludzkości, ale służba dla ludzkości była jego jedynym ideałem i jedyną moralnością, która powinna „opanować nasze całe życie, osobiste, domowe i towarzyskie". Littré przejrzał jednak jak zwodniczym jest ten ziemski ideał moralności i umarł jako wierzący chrześcijanin.

Pozytywizm wziął sobie za cel szerzenie etyki niezależnej

[1]) Dr. W. Schneider: Göttliche Weltordnung etc. str. 80 i nast.

leżnej, laicyzacyę moralności podobnie jak, powstałe w tym celu w późniejszych latach, Towarzystwa dla kultury etyetycznej, z któremi z czasem się złączył. Około lat sześćdziesiątych powstały w większych miastach Francyi, jak w Paryżu, Marsylii, Lugdunie, Havre, Lille i t. d. związki wolnomyślicieli z swoimi dziennikami, głównie wśród robotników. W czasie wojny francuskiej upadły one. Odżyły około 1880 r. i rozszerzyły się po całej Francyi. Założyły sobie one jako główne zadanie przeprzowadzić: „wolną szkołę“ i zapewnić: „wolność myśli“. W tym roku również najważniejsze organizacye wolnomyślne złączyły się w jeden „Międzynarodowy związek wolnomyślny“. Do twórców tej „międzynarodówki“ dla inteligencyi należeli: Bradlaugh, L. Büchner, W. Liebknecht, Moleschott, H. Spencer, K. Vogt i inni, znani wrogowie chrystyanizmu.

Polska brała gorący udział w ruchu pozytywistycznym i wolnomyślnym Francyi. W „Krytyce“ [1]) czytamy pełne czci najgłębszej sprawozdanie ze zjazdu pozytywistów w Paryżu, w dniach 2—5 września, 1900. r. Prezydował w fotelu Laffite, jako głowa kościoła pozytywnego. Przemawiali: Denis i Keufer z Francyi; Molenaar z Niemiec; prof. Bridges z Anglii; Macedo i Parra z Meksyku, Nowików z Rosyi; Ahmed Riza z Turcyi; Simon z Brazylii.

W imieniu Polski przemówił p. Kozłowski streszczając krótko rozwój pozytywizmu w Polsce. Ze źródła tego niepodejrzanego podaję urywek charakteryzujący cele pozytywizmu u nas.

„Nadmieniłem już, że istotę ruchu pozytywistycznego u nas stanowił przedewszystkiem duch krytycyzmu, skierowany przeciwko dawnym wierzeniom i przesądom tradycyjnym. Duch ten torował sobie drogę we wszystkich dziedzinach życia umysłowego i czynnego, wprowadzając wszędzie ferment reformy i postępu. Przegląd tygodniowy, redagowany przez p. Wiślickiego, pierwszy otworzył szpalty swoje dla owego pozytywizmu wojowniczego, którego dwaj główni szermierze pp. Świętochowski i Chmielowski, uzyskali z czasem zasłużony rozgłos: jeden jako

[1]) Krytyka. Rok III. 1901. W. M. Kozłowski: Kilka słów o pozytywizmie w Polsce i o jego roli przyszłej w dziejach ludzkości, str. 241 do 247.

publicysta i belletrysta, drugi jako historyk literatury i krytyk. Pierwszy z nich założył niebawem nowy organ pozytywizmu bojowego: Prawdę. Trzeci tygodnik: Głos, reprezentował również duch pozytywizmu co do zasad ogólnych, chociaż różnił się od dwóch pierwszych w programie społecznym. Redaktor jego I. Potocki był zwolennikiem angielskich uczniów Comte'a, zwłaszcza zaś Spencera, którego kilka tomów przetłumaczył. P. Ochorowicz, założył wydawnictwo p. t.: „Biblioteka pozytywistyczna", w którem drukowały się bądź szkice oryginalne, bądź przekłady dzieł napisanych w nowym duchu.

Jeśli całej tej literatury nie można nazwać pozytywistyczną w ścisłem znaczeniu wyrazu, nie zbrakło i przedmiotowych, naukowych wykładów nauki Comte'a wśród których wymieniamy dwa: pp. Kraszewskiego i Struvego: obaj zresztą nie są zwolennikami doktryny. P. Smolikowski dał wykład religii pozystywistycznej (1875), p. Bolesław Limanowski, publicysta i socyolog, napisał szczegółowe studyum o socyologii Comte'a (1785). Ten pobieżny rzut oka pozwala ocenić, do jakiego stopnia życie umysłowe i czynne całego pokolenia w Polsce pozostawało pod wpływem pozytywizmu".

P. Jeske-Choiński w dziele: „Pozytywizm warszawski i jego główni przedstawiciele [1])", podaje szczegółowe daty z tego kierunku. Głównem jego znamieniem u nas, jak i p. Kozłowski przyznaje, to charakter wojowniczy, przeciw Kościołowi katolickiemu.

Usiłowania wspólne: pozytywizmu i wolnomyślicieli, złączonych pod znakiem trójkąta, odniosły wreszcie skutek. Za ministeryum Juliusza Ferryego (1882. r.) wprowadzono w państwowych szkołach we Francyi etykę ogólną, zniesiono zaś naukę religii. Według „Programme officiel", na mocy którego wprowadzono do szkoły etykę niezależną, antropocentryczną, „rozbrat pouczania moralnego z religią nie ma rzekomo stanowić protegowania ateizmu przez państwo, lecz chodzi jakoby właśnie o urzeczywistnienie i ucieleśnienie przez to bezpartyjności państwa wobec różnych wyznań i poglądów na świat. Pouczanie moralne ma bratać wszystkich uczniów, wpajając w nich poczucie obo-

[1]) Warszawa 1885 r.

wiązków ogólno ludzkich. Żeby zadość uczynić rzeczywiście temu zbrataniu, wobec rozdzielczych wpływów różnych poglądów na świat, należało zachować ścisłą neutralność właśnie w kwestyach poglądu na świat"... Bardzo niewinne uzasadnienie antychrześcijańskiej roboty!

W glossach do tego prawa czytamy takie wynurzenia: „Nie trzeba już, żeby żyd pozostawał za drzwiami klasy, gdy się odbywa nauka religii dla katolików, jak się to działo dawniej i jak to się dzieje dziś jeszcze w krajach, gdzie nie zaprowadzono pouczania moralnego, bez zabarwienia religijnego". („Cherchez le juif". Troska o dobro żydów rzeczywiście w całej tej akcyi antychrześcijańskiej zbyt skrajnie się przebija, lecz jeszcze wyraźniej wycnodzi wszędzie na jaw ręka żyda).

Początkowo zachowano przynajmniej ogólne zasady spirytualistyczne i sankcyę najwyższą Boga. Dla ratowania pozorów bezpartyjności rządu dla katolickich swych poddanych rozporządzono, by czwartek był dniem wolnym od lekcyi, ażeby rodzice wyznaniowi mogli uzupełniać naukę państwową pouczaniem religijnem swych dzieci [1]).

Z biegiem czasu dopiero podręczniki szkolne, zaczęły się zbliżać coraz więcej do kierunku antropocentrycznego i zupełnego ateizmu. Z pomiędzy wielu, przytoczę kilka tylko wyjątków z podręcznika napisanego przez p. Payota [2]):

„263. **Starożytność czyli długotrwałość wierzenia nie dowodzi niczego.** Szereg ludzi w przeciągu wieków może być uważany za jednego człowieka, ciągle istniejącego i uczącego się bez przerwy.

Ludzie żyjący w dawnych odległych czasach, byli nieświadomi jak dzieci. Jeśli my jesteśmy bardziej od nich wykształceni, to wynika z tego, żeśmy dołożyli do ich wiedzy doświadczenie wieków, które po nich nastąpiły.

Przeciwstawiać prawdom tegoczesnym idee dawne i stare, to tak, jakby powiedzieć do człowieka ciągle uczącego się: „aleś ty nie myślałeś tak, mając ośm lat; wtedy bałeś się nocy, wierzyłeś w strachy i różne głupstwa, które za-

[1]) Por. Foerster: Jugendlehre str. 168—180, tł. Osterlo.fa.

[2]) „La Morale á l'ecole": przełożyła Marja Arct-Golczewska pod zmienionym, a fałszywie oddanym tytułem: „Urabianie charakteru podstawą moralności". Nakł. M. Arcta. Warszawa 1911 r.

słyszałeś. A więc nie masz racyi dzisiaj, myśląc inaczej". Gdyby tak przemawiano do was śmielibyście się. Podobnie i ci zasługują na śmiech, którzy zbijają naszą wiarę w coś, przeciwstawiają inną, nie mającą podstaw naukowych, chociażby bardzo starożytną".

Aluzye są tu zby widoczne, jak niemniej i cele pogadanki. Albo:

„264. **Szkoła świecka oparta na wzajemnem szacunku.** Szkoły świeckie miały w czasie powstania dużo gwałtownych przeciwników, między innemi i z tej przyczyny, że ludzie, którzy je zakładali chcieli, aby w szkole wpajano w dzieci szacunek i miłość niezależnie od ich wyznania wiary. Do tego trzeba było kierowników zdolnych i inteligentnych, którzy potrafiliby się wznieść ponad wszystkie religie i wykładać równocześnie np. chrześcijanom braterstwo z żydami, protestantom miłość względem katolików i odwrotnie. Któż rozsądny może twierdzić, że dla utrzymania przyjaźni wśród ludzi, nie potrzeba takiej szkoły, gdzieby uczono sprawiedliwości i wzajemnego uszanowania bez różnicy przekonań i wyznania".

Taki sam cel mają ustępy odnoszące się do „wierzeń i przekonań religijnych" 422—463. Wspólna ich treść: „Nie powinniśmy wtrącać się do niczyich przekonań religijnych. jest to bowiem sprawa osobista. Każdy ma swobodę wierzenia lub niewierzenia, a my powinniśmy umieć uszanować każdą wiarę szczerą i rozumną, a patrzeć tylko na czyny. Ilustruje zaś tę zasadę następjąco:

„423. **Nikt nie zna całej prawdy.** Żadna wiara, czy to w Boga, czy w powstanie świata, czy w pochodzenie i przeznaczenie człowieka nie jest w zupełności przyjęta przez wszystkich ludzi myślących; możemy o tych kwestyach robić tylko rozmaite przypuszczenia. Cztery religie wyznaje większość ludzi: żydowską, buddyjską, chrześcijańską i mahometańską. Religie te opierają się na różnych metodach lub dogmatach i stosownie do tego tworzą rozmaite sekty i wyznania. Chrześcijanie np. nie zgadzając się na jedno, dzielą się na katolików, protestantów, schyzmatyków i t. p. Dowodzi to, że nikt nie zna całej prawdy. „Niech każdy wierzy według własnego uczucia. Niech każdy ma swobodę wierzenia jak chce".

W ten to sposób dąży L. Payot, a wielu innych jeszcze skrajniej, do wykorzenienia przekonania o prawdziwości jakiejkolwiek religii, a przez to do indyferentyzmu religijnego, a właściwie do zupełnego ateizmu.

Ateizm zupełny zapanował też niebawem w szkole francuskiej. Ale ztąd zrodziła się paląca kwestya zabezpieczenia skuteczności tej etyki opartej na samym człowieku i na motywach odnoszących się do dobra ludzkiego. Znamienne są pod tym względem odnośne artykuły Delvolvé'go w „Revue de Métaphysique et de Morale".

Z konieczności musiał on zająć stanowisko zdecydowane wobec zagadnienia prawdy i zależności od niej siły wychowawczej nauki moralnej.

Etyka tradycyonalna (chrześcijańska), uważa za najbliższą normę moralności (norma moralis proxima) dla naszych czynów moralnych: naszą naturę rozumną, o ile jest rozumna (natura rationalis qua talis). Rozum jest i ma być regulatorem wszystkich funkcyi człowieka. Ztąd też wypływa wniosek, że fałsz, nauka błędna nie może być podstawą wychowania, nie może kierować życiem etycznem człowieka, że trwały pożytek nauki moralnej jest w ścisłym związku z prawdą, że na niej opierać się powinna nauka moralna.

Również wielu moralistów poważnych z „Etyki niezależnej", najrozmaitszych kierunków, przyznaje rozumowi prawo interwencyi na kierunek, wogóle na organizacyę życia moralnego. Zapatrywania ich zaczynają się wszakże rozchodzić z chwilą, gdy chodzi o ustalenie praw rozumu: przyznanie rozumowi znaczenia normy bezwzględnej, czy względnej tylko. Bądź co bądź tacy moraliści jak: Dürkheim [1]), Lalande [2]), Parodi [3]), Dunan [4]), Lévy Brühl [5]), uznają zależność siły wychowawczej nauki moralnej od czynników rozumowej natury, czyli od jej prawdziwości.

[1]) La détermination du fait moral, w Bulletin de la Société française de Philosophie, kwiecień i maj 1906.

[2]) Revue de Métaphysique et de Morale, styczeń 1907, str. 18—35.

[3]) Le problème morale et la pensée contemporaine, Paris Alcan 1910.

[4]) La morale positive — Revue de Métaph. et de Morale, styczeń 1910, str. 37—38.

[5]) La Morale et la Science de moeurs, Paris Alcan 1507.

Otwarcie wystąpił przeciw tej zasadzie Gustaw Belot, podczas dyskusyi nad tezą: „O warunkach skuteczności nauki moralnej“, przedstawionej przez Delvolvé'go na zebraniu naukowem „Société française de Philosophie [1]).

Belot starał się naprzód wytłómaczyć wpływ niezaprzeczony moralności chrześcijańskiej na społeczeństwo pogańskie w początkach chrystyanizmu. „Wiara chrześcijańska zapanowała bezwątpienia nad całem społeczeństwem, nietylko nad poszczególnemi indywiduami“. Fakt ten przyznaje. „Ale, mówi on, jeżeli dogmat chrześcijański osiągnął te wspaniałe wyniki, miał to do zawdzięczenia niezwykłym okolicznościom, wśród których zaczynał działać. Wśród społeczeństwa rzymskiego nie było prawdziwej wiedzy, wśród elity nawet brakowało zmysłu krytycznego — były to umysły bierne, podobnie jak dzieci motłochu. Z łatwością wyższa kultura zapanowała nad barbarzyńską anarchią... To było z początku, a potem: „wychowanie i przyzwyczajenie“ utrwaliły wpływ Kościoła. Dogmat sam nie wchodził tu w grę, jak i obecnie nie wchodzi, Wszystkiem było i jest „wychowanie i przyzwyczajenie“.

Samo założenie Belot'a jest mylne, historya mówi co innego. Stan oświaty wśród społeczeństwa rzymskiego, a zwłaszcza wśród warstw wyższych był bardzo wysoki. Zresztą całe 20 wieków minionych pracy nad odnowieniem indywidualnem i socyalnem społeczeństwa, jaką chrześcijańska nauka moralności prowadziła niestrudzenie wśród walki z wolnomyślicielstwem i libertynizmem, dowodzi, że w grę nie mogło tu wchodzić samo wychowanie jako takie, że ta nauka wychowawcza Kościoła musiała mieć jakieś głębsze względnie nieodparte uzasadnienie. Na całem świecie Kościół, nauka katolicka, ma swych zwolenników i wyznawców: nietylko wśród tłumów ludzi krytycznie mniej wyrobionych, ale i wśród najwyższej inteligencyi. Należą do Kościoła ludzie krytycznego umysłu, którzy poddają swe postępowanie pod naukę dogmatu chrześcijańskiego. A co ważniejsza, wracają do Kościoła i ci, którzy go poprzednio opuścili lub nawet zwalczali całą siłą swej inteligencyi...

[1]) Bulletin de la Société française de Philosophie, posiedzenie z 20. maja 1905, str. 205.

Idźmy dalej za wywodami Belot'a... Usiłowawszy wytłumaczyć, że charakter t. zw. organiczny, przypisywany moralności religijnej, nie wynika ze struktury istotnej nauki moralnej, przechodzi Belot do jądra tezy: czy nauka moralna musi być prawdziwą, ażeby była skuteczną czyli, żeby wywarła wpływ na postępowanie? Odpowiada przecząco. Według niego łączność, związek między daną doktryną, a działaniem według niej zależy jedynie od wychowania i przyzwyczajenia. Zapomocą tych dwóch środków: pracy wychowawczej i przyzwyczajenia, jakakolwiek nauka, mniejsza o to, prawdziwa czy fałszywa może swe zasady złączyć z uczuciową stroną człowieka i związać je silnie z wolę.

Niestety zapatrywanie Belot'a, iż nauka fałszywa może być wychowawczo użyteczną, wypływająca z ducha woluntaryzmu nie zostało odosobnione. A jednak jest to sprawa pierwszorzędnej wagi nietylko dla teoryi, ale i dla praktyki, dla całej moralności społecznej. Na zapatrywanie Belot'a zgodzić się jednak nie można.

Etyka tradycyonalna obstawać musi niezłomnie przy zasadzie swej: że nauka moralna, o ile ma wpływać na wolę i na uczucie musi być przedewszystkiem prawdziwa.

Organizm moralny to całość, którego części podporządkowane są sobie w sposób żywotny, a przeto nierozwiązalny. Wola zależy od rozumu, który ją oświeca, a uczuciowość od woli, która nią włada. Naodwrót wola reaguje na rozum, aby wzmocnić siłą wychowawczą idei a uczuciowość na wolę, ułatwiając jej, względnie wzmacniając jej dążenie. Nie można poświęcić wymagań jakiejkolwiek z tych władz, by nie narazić się wymaganiom drugich. A ponieważ rozum z natury swej dąży do prawdy, wszędzie doszukuje się racyi istnienia danej prawdy, stąd nauka moralna, żeby mogła skutek wywrzeć, żeby mogła podziałać skutecznie na wolę, przedewszystkiem musi być prawdziwą lub przynajmniej, jako prawdziwa się przedstawiać [1]).

Niedość na tem: żeby nauka moralna osiągnęła całą swą siłę i skuteczność, to nie wystarcza, żeby prawdziwość nauki moralnej miała jedynie charakter praktyczny i względ-

[1]) P. Gillet: La Valeur éducative de la Morale Catholique. str. 12.

dny odnośnie do tej lub owej czynności, ale prawdziwość ta musi mieć znaczenie spekulatywne i bezwzględne.

Z punktu bowiem widzenia wychowawczego, doktryna moralna, którąby nie miała znaczenia ogólnego, nie odpowiadała wymaganiom prawdy jednej i tejsamej dla wszystkich bez wyjątku, nie zasługiwałaby na imię doktryny i nie nadawałaby się całkiem do nauczania. Bo jakież znaczenie może mieć prawda zmienna, podległa kaprysom poszczególnych jednostek? Przecież waloru doktrynalnego, pretensyi do znaczenia jakiejś nauki i do autorytetu nauki rościć sobie nie może.

Stąd też kwestya rozumowego podkładu nauki moralnej ma znaczenie pierwszorzędne, zasadnicze z punktu widzenia wychowawczego.

Dzisiejszy kryzys moralny, jaki przechodzi Europa, pochodzi jeśli nie w całości, to przynajmniej w znacznej części stąd, że wstrząśnięto poważnie pojęciem obowiązku i jego podstawą. Krytyka nowoczesna zaatakowała podstawy nauki moralnej i zaćmiła ewidencyę tych powinności, które dotychczas były uważane ponad wszelką dyskusyę. Wielu nie zdaje sobie dzisiaj wogóle sprawy, dlaczego mają szanować ten lub ów obowiązek moralny, zdobyć się na tę lub ową ofiarę. Doszło do tego, że wielu nie poczuwa się całkiem do poddania się jakimkolwiek prawom moralnym i socyalnym [1]).

Rozum ludzki wymaga, pod grozą utraty racyi swego istnienia i zerwania jedności w organiźmie duchowym, żeby obowiązek nałożony na poszczególne jednostki i na całe społeczeństwo, miał podstawę bezwzględną, w najwyższym stopniu rozumną, a przez to wyższą ponad dowolne tłumaczenia indywidualne. Nie wystarcza sama moralność scientyficzna, czyli oparta na analizie scientyficznej. Wiedza wzięta w dzisiejszem znaczeniu, która kontroluje same fakta i analizuje je, mówi jedynie o tem co jest, a nie co powinno być. A doktryna moralna ma wskazywać przedewszystkiem, to co powinno być, jaka jest racya istnienia tego, lub owego obowiązku, który na nas nakłada, na jakich zasadach się

[1]) La crise morale dans les sociétés contempraines, w Bulletin de la Société française de Phil., posiedzenie z dnia 28. lutego 1908.

opiera. To wszystko przechodzi zakres wiedzy, jako takiej. Doktryna moralna nie przestając być wiedzą, musi się wznieść wyżej, żeby odpowiedzieć swemu zadaniu. Z tego stanowiska właśnie wynika, że nauka moralności, prawdziwie skuteczna, w podstawie swej musi być moralnością religijną. Nie ma religii, jak sam wyraz „religia“ wskazuje, któraby nie starała się odnieść obowiązku do jego podstawy, faktów moralnych do swych zasad najwyższych.

„Według mego zapatrywania, mówi p. Emil Boutroux [1]), świadomość zwana moralną w znaczeniu klasycznem, jako świadomość obowiązku, celu i odpowiedzialności, jest w początkach swoich, zasadach i warunkach, daną religijną, jakto często zaznaczał Ernest Renan, jak to zresztą utrzymują i dzisiaj ci wszyscy nawet, którzy usiłują wymazać wszelkie ślady wychowania religijnego w społeczeństwie. Zapewne, biorąc moralność samą w sobie, jako zwykły fakt, można oznaczać i klasyfikować, systematycznie zestawiać reguły, które go dotyczą, nie odnosząc się do zasad wyższych. Można także analizować i zestawić kodeks praw, niedotykając przyczyn, które je podyktowały i które podtrzymują ich siłę. Lecz jeśli się bada naukę moralną filozoficznie, szukając jej źródeł, jej podstaw, dojść się musi koniecznie do uznania podstawy religijnej, jako ostatecznego źródła moralności“.

Uznaje zatem p. E. Boutroux Boga jako normę najwyższą moralności. Do dziwnego jego kompromisu dochodzi w zastosowaniu praktycznem, które przedstawił w odczycie: „Les principes de l'éducation morale“ [2]).

Na wstępie zbija pogląd, jakoby wiara, czy poglądy metafizyczne nie wpływały na nasze postępowanie. Nie można oddzielać moralności od religii. Lecz w szkole publicznej trzeba oprzeć naukę moralności na niej samej, wstrzymać się od spekulacyi metafizycznych, jak i nauk religijnych. A to dlatego ponieważ dzieci nie są zdolne do ich uchwycenia (?). Na jakich jednak podstawach oprzeć nauczanie moralne?

---

[1]) Science et Religion, w Bulletin de la Société Franç. de Phil. Posiedz., 19. grudnia 1808.

[2]) The First international moral education Congress. London 1908. str. 20.

Sam empiryzm nie wystarcza, nauczyciel powinien podać powody. Wiedza, we właściwem tego słowa znaczeniu, nie zawiera w sobie żadnych zasad wychowania moralnego. Jestto jedynie zbiór faktów, a nam potrzeba zasad normatywnych, potrzeba światła i mocy dla określenia jej przyszłości, wybierania między możliwościami.

Najprostsze rozwiązanie podaje jego zdaniem Sakrates. Wychowanie etyczne w szkole publicznej powinno przyjąć jako zasadę: szlachetne idee, przyjęte powszechnie w społeczeństwie: *τὰ μάλιστα ὁμολογούμενα*. Z tych idei trzebaby zrobić jakiś wybór w porządku hierarchicznym: zasady przyjęte w danym narodzie i zasady przyjęte w rozmaitych grupach społeczeństwa. Te różne zasady trzebaby odpowiednio sharmonizować i do nich odnosić maksymy moralne — w ten sposób otrzymałyby one swe uzasadnienie. Byłaby to pod pewnym względem norma najwyższa moralności w szkole. Normą najbliższą byłby rozum sam — motywowanie zasad moralnych na podstawie racyi rozumowych.

Jaki udział przypadnie religii i filozofii? Czy należy je wyłączyć z duszy ludzkiej? Bynajmniej! Religia i filozofia mają za zadanie pomagać ludzkości do wzrostu w prawdzie, dobru i pięknie, które są przywilejem ludzkości — mają wpływać na owe maksymy ogólne — normujące moralność w szkole. P. Boutroux chce bodaj w ten sposób uratować szkołę francuską przed zupełnym ateizmem.

W krótkiem streszczeniu podaliśmy główniejsze przejawy ruchu etycznego. Nie wszędzie ma on ten sam charakter bojowy z katolicyzmem i religją objawioną. W sprawozdaniu z zjazdu międzynarodowego (Internationale ethische Zusamenkunft) odbytego w lipcu 1906. r. w Eisenach, w którym wzięli udział między innemi prof. F. Adler, John Elliot, Dr. Moszkowski, Dr. Stanton Coit, Wilhelm Börner, Prof. Joshida (Tokio) i t. d., zaznacza Dr. Penzig[1]), że nie było jednomyślności wśród zebranych, owszem pokazały się poważne różnice. Różnica ta miała dość znaczną skalę „od umiarkowanych zapatrywań anglosaskich, o charakterze prawie kościelnym w Anglii, przez Niemcy, dążące do oddzielenia etyki od religii, z zachowaniem jednak pewnej

[1]) Ethische Kultur 1906. str. 105.

neutralności wobec systemów teologicznych i filozoficznych, aż do Francyi i krajów romańskich, gdzie towarzystwa etyczne stoją w szyku bojowym przeciwko „klerykalizmowi".

W Polsce ruch etyczny ma przeważnie taki sam charakter jak i we Francyi, a to skutkiem wpływów masoneryi francuskiej na Polskę, a zwłaszcza skutkiem tego, że opanował naszym ruchem etycznym socyalizm, największy wróg religii objawionej, kroczący pod komendą judeomasoneryi [1]).

Rozpatrzmy teraz etykę niezależną ze stanowiska wychowawczego.

Powiedział gdzieś Tołstoj, przez jakiś czas wielki sympatyk etyki niezależnej, że „próby oparcia moralności nie na religii samej, podobne są do usiłowań dzieci, które chcąc przesadzić podobającą się im roślinę, odrywają od niej korzeń, który nie znalazł łaski w ich oczach, niespodobał się im i bez korzenia wtykają roślinę do ziemi... Bez religijnej podstawy nie może być prawdziwej moralności, tak jak bez korzeni nie może się przyjąć życie w roślinie" [2]).

Dlaczego? Przedewszystkiem dlatego, że między uzasadnieniem etyki dla rozumu, a uzasadnieniem etyki dla woli jest wielka różnica!

Etyka pozytywna i socyologiczna, a zwłaszcza wywody Herberta Spencera, rzuciły bezwątpienia wiele światła na obowiązki etyczne ze stanowiska socyalnego. Jak już podniósł p. Boutroux wiedza może dokonać ściśle naukowej kodyfikacyi zasad etycznych, może je naukowo uzasadnić na podstawie socyologii, biologii wraz z ich naukami pomocniczemi. To wszystko może nauka. Ale wykład naukowy, choćby najbardziej wyczerpujący i zajmujący np. o znaczeniu ofiary i zaparcia samego siebie, jako konieczności społecznej, może mimo to całkiem nie wpłynąć na postanowienie woli, by zdobyć się bodaj na jakieś malutkie przełamanie się dla dobra bliźnich, nie mówiąc już o tem, że nie da siły żadnej,

[1]) Por. Polityka narodowa w stosunku do religii i Kościoła. Przegląd Wszechpolski. Kraków 1903. Nr. 5. O wpływie Francyi rewolucyjnej i porewolucyjnej na demokracyę, zwłaszcza na socyalizm, który w inteligencyę zasila żydowstwo str. 322.

[2]) Tołstoj: Widersprüche der empirischen Moral. tł. Flachs. Berlin 1895. str. 65.

by dla dóbr etycznych, żyć dobrowolnie w zapomnieniu, smutkach, niedostatku, albo poświęcić się nawet aż na śmierć.

Foerster przytacza nader pouczające fakta, ze swej praktyki pedagogicznej [1]). Przez cały szereg lat opierał się on na podstawach socyologicznych i przyrodniczych w swych pouczaniach moralnych. W tym celu, ściśle według poglądów Comtéa i Spencera, opracowywał swe wykłady i usiłował przedstawić funkcye biologiczne i społeczne sił etycznych w człowieku. Im bardziej jednak zagłębiał się w swych dociekaniach. tem więcej ostygał w zapale dla etycznych ideałów i poglądów Comte'a i Spencera. Począł też rozglądać się za głębszemi inspiracyami dla życia etycznego, niż te, jakie daje rozważanie naukowe etyki. „Zauważyłem, mówi, że ci wszyscy, którzy wierzyli, że etyka naukowa zastąpi religię, albo nie dali sobie czasu, by wgłębić się we wszystkie konsekwencye takiego poglądu, albo też nieświadomie całkiem żyli jeszcze zapałem i pobudkami, któremi natchnęło ich wychowanie religijne, które kiedyś otrzymali".

Lord Balfour w swych „Podstawach wiary" wyraża się w podobny sposób o niewystarczalności etyki naturalistycznej. Wykazuje tam, jak ze stanowiska biologii „wszystkie owe wzniosłe uczucia, które łączą się z ideami obowiązku i poświęcenia, są niczem innem jak chytrem wynalazkiem natury, aby nas podstępem przywieść do działania altruistycznego... Kant porównał prawo moralne z niebem gwieździstem i uznał jedno i drugie wzniosłem. Ze stanowiska materyalistycznego byłoby odpowiedniej przyrównać je do skrzydeł ochronnych na grzbiecie chrabąszcza i uznać to porównanie równie głębokiem.

Przy tego rodzaju zapatrywaniu, w jaki sposób może jednak etyka zachować swój blask w oczach tych, którzy tak dokładnie znaliby jej „drzewo genealogiczne"? Jeśli, z jednej strony, mówi się nam o majestacie obowiązku, a z drugiej strony stara się wytłumaczyć, że te wszystkie uczucia i przeświadczenia są niczem innem, jak przypadkami specyalnymi, częściowo całkiem nizkiemi i wstrętnymi fortelami, za pomocą których natura usiłuje przenieść

[1]) Fr. W. Foerster: „Die pädagogische Unentbehrlichkeit der religiösen Moralbegründung". Hochland 1908, str. 32 i następne.

w nasz organizm interes utrzymania gatunku: to taka nauka etyczna chyba wiele musi utracić na swej sile działania".

„Te uwagi, mówi Foerster, wydają mi się nie do zbicia. Wyjaśniają, jak bardzo dalekiem jest naukowe uzasadnienie etyki od inspiracyi dla działania etycznego. A o to głównie powinnoby chodzić, gdy się mówi o zastąpieniu religii etyką. Brak wszelkich sił, wpływających na wolę, brak wszelkiej głębszej inspiracyi, można zauważyć przy studyowaniu dzieł Spencera. Nie ma ściślejszego i gruntowniejszego uzasadnienia etyki, niż to, które Spencer podał. Przedstawia on rozwój naturalny i funkcye etyki ze stanowiska etnologicznego, socyologicznego, fizyologicznego, biologicznego, fizykalnego: „sumienie nie jest już świątynią, w której bóstwo przemawia, lecz rodzajem muzeum, które gromadzi w sobie wspomnienia i doświadczenia przeszłych pokoleń". Wszystko leży jasno i przejrzyście przed naszemi oczyma, nie ma rzeczy niedostępnych dla rozumu. A jednak mamy wrażenie, że raczej wykorzeniono nam etykę, niż ją uzasadniono. Nie odczuwamy zapału, żeby jej służyć, poświęcać się dla niej — wydaje się nam ona taksamo trzeźwem nakazem, jak rozporządzenie policyjne, lub nakaz płatniczy, którego socyalna ewolucya i funkcya jest nam całkiem jasna, a jednak nie wprawia nas tem bynajmniej w entuzyastyczny zachwyt dla siebie. Nasze naturalne uczucia dla bliźnich, przez tego rodzaju historyę naturalną człowieka, nie doznają żadnego podniesienia, owszem pewnego rodzaju otrzeźwienia — a tam, gdzie włada sama socyalna powinność, bez jakiejkolwiek skłonności, tam odczuwa się w pełni pesymistyczne powiedzenie Nietschego: „ostatnie kruki, które się tu unoszą, nazywają się: „dlaczego" i „na co", — naturalnie o ile nie wspiera nas wyższy pogląd na życie etyczne, które nam umożliwia przyjrzeć się tej bezlitosnej analizie i nie skamienieć"! (Ibidem str. 34).

To co Balfour powiedział o naturalistycznem uzasadnieniu etyki, odnosi się również do socyologicznego stanowiska, które te jedynie czynności i kierunku woli uznaje jako etycznie wartościowe, które z natury swej pogłębiają i rozszerzają społeczną łączność między ludźmi. Etyka ma tu rolę oliwy w maszyneryi lub cementu w budowli. Z tego

stanowiska można również wydobyć wiele argumentów przekonywujących o potrzebie etyki w życiu publicznem, pobudek silnych dla życia, dla działania etycznego nie wydobędzie się. Lecz i bez takiej szerokotorowej socyologii, każdy z rozumie z łatwością, że dla współżycia ludzkiego jest wcale pożytecznem wychowanie jednostki do zaparcia samego siebie, do uczciwości, panowania nad sobą. Ale znowu dlaczegożbym miał koniecznie, z miłości dla porządku socyalnego odmawiać swej chęci użycia? „Czyż ludzie wogóle nie starają się przejść przez życie bez oglądania się na dobro cudze? Dlaczegożbym ja miał być lepszym od nich i oglądać się na czyjeś tam dobro?“...

Pielęgnowanie „wdzięczności wobec ludzkości“ li tylko ze stanowiska społecznego spoczywa również na bardzo słabej podstawie. Generacye i wieki ubiegłe żyły przedewszystkiem dla siebie i dla siebie pracowały, a nie dla nas. Bezwątpienia, że my korzystamy dziś ze zdobyczy wieków dawniejszych, — niestety dziedzictwu temu odpowiadają też najrozmaitsze dziedziczne obciążenia, bardzo smutne i przykre, które mamy do zawdzięczania przodkom naszym, którzy bez oglądania się na dobro przyszłych pokoleń puszczali wodze swej samowoli. Ale i obecna generacya nie pracuje „dla nas“ i dlatego nie jesteśmy zobowiązani do „wdzięczności“ dla niej. Przeważająca większość pracuje dla siebie i dla swych najbliższych i to najczęściej na nasz koszt i szkodę. Wystarczy wspomnieć o tej wielkiej liczbie paskarzy i fałszerzy żywności, którzy na ludzkości, tej „Wielkiej — Istocie“ Comte'a, wyciskają piętno bezlitosnej chciwości!

I jakżeż, mówi Foerster, (str. 34), mógłżebym ja, z równą wdzięcznością i nabożeństwem wznosić serce swe przed jedzeniem ku ludzkości, jak to czyni wierny chrześcijanin, który, ponad ten świat materyalny, wznosi się myślą ku Bogu?

Jeśli przedstawia się ludzkość, jako ostatni, najwyższy motyw etycznego postępowania, to człowiek krytyczny musi przypatrzeć się godności, wzniosłości tego motywu i wtedy nastąpić musi rozbicie całej moralności.

Comte sztucznie rozumował, że w życiu praktycznem, kodeks moralny może być wtedy tylko skuteczny, jeśli

umie napełnić człowieka prawdziwie czcią, poszanowaniem dla siebie. Nie zdawał sobie jednak sprawy z tego, że cała romantyczność jego kultu ludzkości padnie daleko prędzej ofiarą naturalistycznego dociekania, aniżeli religijne poglądy chrześcijaństwa, które po każdem „zniszczeniu“ zmartwychwstają znowu, a to dlatego, że nietylko zgadzają się w najbardziej bezlitosnym realizmem życiowym, ale na niem całkiem się opierają (str. 35).

W sławnej formule nowoczesnych etyków: „służba ludzkości zamiast służby Bogu“, mówi Foerster słusznie, tkwi wielki brak znajomości natury ludzkiej i ogromne złudzenie. Kto nie poprzestaje na samej spekulacyi filozoficznej, lecz obserwuje człowieka konkretnego, musi dojść do konkluzyi, że odnoszenie moralności do samego współczłowieka prowadzi do zaniku samej moralności. A to dlatego ponieważ człowieka, którego religia nie wyrobiła i ułagodziła, te wszystkie najrozmaitsze przywary ludzkie i widoczne błędy i słabości zbyt odstręczają i drażnią.

Jeśli „ludzie“, czy „ludzkość“ są jedynem przedmiotem, lub motywem naszych ograni- ń się, wyrzeczeń, naszych poświęceń, toć przecie te popędy altruistyczne, które z natury swej nie są zbyt silne, zostaną z łatwością przytłumione przez nasze antypatye, zazdrostki, wrażliwości, niechęci, przez wszelkiego rodzaju zawiści i złości — nie mówiąc już o działaniu niewdzięczności, braku uznania, które są zazwyczaj nagrodą za najszlachetniejsze czyny poniesione dla ludzkości. Dlatego religia nie każe nam pracować dla naszych bliźnich, jedynie jako takich, miłować bliźniego, dla niego samego, ale ze względu na kogoś wyższego, na Boga. Przez to zaś uszlachetnia naszą miłość, uduchawnia, podnosi. Ta służba Boża i miłość Boża odwraca oczy od wrażeń zewnętrznych, któremi ludzkość, konkretnie: ten lub ów człowiek, nas zraził, czy odstręcza od siebie. Przez wzniesienie się ponad mizeryę ludzką, człowiek nabiera siły do pracy dla ludzi. Bez odniesienia zaś do Boga, moralność musi tracić wszelki powab i czar i to w miarę, im lepiej poznaje się ludzi, którzy mają być ostatnią przyczyną i najwyższą pobudką wszelkich etycznych powinności. Codziennie przekonujemy się coraz dobitniej, że większość ludzi tylko samych siebie szuka, że mało jest ludzi, którzyby

z prawdziwem współczuciem nas bodaj przez chwilę wysłuchać chcieli. Wystarczy przypomnieć jak od wieków ludzkość krzyżowała i znieważała swoich proroków i świętych, z jakiem barbarzyństwem, mimo zewnętrznych pozorów cywilizacyi, za lada okazyą wybuchała i we krwi się nurzała — i ta ludzkość ma przedstawiać dla każdego człowieka jedyny motyw, jedyną pobudkę, zapalającą go do opanowania swych skłonności, ze względu na ludzkość, do wyrzeczenia się, pokory, poświęcenia w małych i wielkich sprawach dla ludzkości?!

Wyraził to, na swój sposób, Nietsche:

„Miłować człowieka dla Boga, to najwyższe i najwznioślejsze uczucie, na które dotychczas ludzkość się zdobyła. Że miłość do człowieka, bez jakiejś wyższej, uświęcającej pobudki, jest niczem innem jak głupotą i zwierzęcością, że pociąg do bliźniego dopiero od jakiegoś wyższego pociągu swoją miarę, swoją szalachetność, swoje ziarenko soli i pyłek ambry otrzymał... człowiek, który to pierwszy odczuł i przeżył, język, który poraz pierwszy tę cudowną wzniosłość wypowiedział — niech po wszystkie czasy będzie nam święty".

I rzeczywiście, jeśli miłość nasza skazaną będzie tylko na samego bliźniego i jeśli swoją inspiracyę do miłowania i poświęcania ma czerpać z samego widoku człowieka, to nie długo ostoi się ona wobec egoizmu, rozczarowań, niemiłych jego właściwości, wad charakteru, a przedewszystkiem wobec aktów nieprzyjaźni. Bezwątpienia miłość ma w nas swe źródło naturalne — ale i czułość, mściwość, wstręt, nerwowość, gniew, miłość własna, mają także w nas swe liczne źródła. Chcemy zaś miłość wynieść ponad nasze naturalne uczucia, to najważniejszym warunkiem jest, wyemancypować właśnie miłość bliźniego od bliźniego, odnieść ją do czegoś wyższego, uświęcić ją przez wyższą, świętą intencyę. Dopiero wtedy miłość staje się prawdziwą wielkością i mocą. Jeśli zaś ktoś do takiej miłości się wznosi, nie mając już religii we właściwem znaczeniu, to dlatego jedynie do niej jest zdobny, ponieważ w sercu jego pozostały jeszcze z religijnego wychowania wspomnienia o miłości Bożej i Jego miłosierdzie nieskończonem.

A. Comte odczuwał te wszystkie trudności „czysto ludz-

kiej" moralności, dlatego chciał swoją etykę socyologiczną przemienić w kult ludzkości. Niestety przedmiot tego kultu: człowiek, okazał się za mało pociągającym dla umysłu krytycznego. Huxlej wyraził się o pomysłach Comte'a bez ogródek, że wolałby wielbić stado małp, niż „ludzkość", konglomerat tylu słabości i zbrodni.

To jeden powód dlaczego etyka antropocentryczna nie posiada mocy wpływania na wolę. Drugi tkwi w tem, że ludzkość, w ramach kosmicznego poglądu, zbyt przemijającem jest zjawiskiem, żeby człowiek, dążący i tęskniący do wieczności i niezniszczalności, mógł w kulcie ludzkości znaleść zaspokojenie i dostateczną moc do wzniesienia się ponad to przemijające życie i jego interesy.

Nietsche scharakteryzował działanie naturalistycznego poznania na człowieka w następujący sposób:

„Czyż od czasów Kopernika nie jest w coraz bardziej wzmagającym się pędzie właśnie pomniejszanie człowieka, jego wola do umniejszania się? Ach, wiara wgodność człowieka, w jego jedynactwo, w szeregu istot stworzonych, już przepadła — człowiek stał się bydlęciem bez zastrzeżeń, ten człowiek, który dawniej był uważany prawie za boga, za dziecko boże.

Od Kopernika zdaje się, jakoby człowiek dostał się na równię pochyłą i spadał coraz szybciej — gdzie? W nicość, w przerażającą próżnię swej nicości".

Takie zdania nie są bynajmniej protestem przeciw wiedzy przyrodniczej, są protestem jedynie przeciw usiłowaniom oparcia całej etyki na tak mdłych podstawach i to jedynie na nich. Pobudki naturalne są także potrzebne i pożyteczne, ale nie wystarczają. Człowiek żeby się mógł przezwyciężyć, potrzebuje koniecznie przeciwwagi wobec przerażającego widoku zmienności w wszechświecie, w którym interesy ludzkości występują jak pianka na oceanie, a walka przeciw namiętnościom, jako dziwna chimera malutkiego atomu wśród niezmierzonego kosmosu, z jego spiżowemi prawami.

Bez przynależności do wyższego świata, bez jasnego i przejmującego poczucia odpowiedzialności wobec praw wiecznych sumienie człowieka musi zmarnieć.

W tragedyi Eurypidesa „Fedra" mamy wymowny przy-

kład na osamotnienie sumienia wśród samej kosmicznej natury i na potrzebę nadnatury dla serca ludzkiego, w której wszelkie nasze wysiłki, wszelkie zwycięstwa nad sobą, znajdują dopiero swe właściwe uzasadnienie i swe wyższe uświęcenie.

Fedra walczy przeciw pokusie do wiarołomstwa ze względów wierności i sumienia — sługa jej (a jest to głos w niej się odzywający) uspakaja jej skrupuły, za pomocą następującego rozumowania:

„Miłujesz... Żaden dziw to... Wielu innych ludzi
To samo przecież czyni. Więc skądże się budzi
Ta chęć utraty życia dla miłości?... Powiedz!
Na jakiżby to świat nasz zbłąkał się manowiec,
Jeżeliby wszyscy, co kochali kiedy,
I ci, co kochać będą, musieliby z tej biedy
Umierać! Nie drobnostka to budować tamy
Przeciwko naporowi miłości. My znamy,
Że kto się jej poddaje, ten ją znosi łatwo
Lecz jeślibyś zuchwale zechciała, ma dziatwo,
Opierać się jej mocy, ślebyś wyszła na tem:
Pognębi cię, wysmaga, nie wiem jak, swym batem.
W powietrzu ona władnie i w morskiej powodzi
I wszystko, co tu żyje, li przez nią się rodzi.
Kipryda nam zaszczepia ową żądzę w łonie,
Co naszym jest początkiem na ziemskim zagonie.
A komu nie są obce starodawne dzieje,
Kto w pieśni się wczytuje, ten się nie zdumieje,
Ten wie, jak się — bywało — Zeus ongi zapala
Miłością do Semeli, ten wie, jak Kefala
uniosła zakochana Jutrznia złotowłowa
W dziedzinę swych współbogów. I dzisiaj niebiosa
Ci wszyscy zamieszkują i, tak mi się zdaje,
Kontenci są zapewne, iż w te boże kraje
Zawiodła ich przemożna namiętność... Ty zasię
Sprzeciwiać chcesz się temu?... Opór nie na czasie,
Gdyż ojciec spłodził ciebie na tych samych przecie
Podstawach i ci sami rządzili na świecie
Bogowie, więc się trzeba poddać pod te prawa".

(Przekład *J. Kasprowicza*).

Argumentacya silna! Rządy bogów... to właśnie panopanie samej natury, w ktorej prawo ludzkie pozbawiono wszelkiego wyższego znaczenia i majestatu. Bogowie greccy to bogowic natury, którzy nawet nie panują nad naturą, lecz poddani są swym popędom naturalnym i dlatego są sługami „Mojry", ślepego fatum, które włada w wszelkiej

„czystej“ naturze. Wobec tych popędów natury sumienie występuje jako mizerny opór przemijającej istoty przeciw mocy popędu, który całym światem rządzi. Więc na co wogóle wszelki opór? Dlaczego raczej nie ustąpić? Na co ta męka z pracą, panowaniem nad sobą? Te wszystkie pytania, które szarpały sercem Fedry, powstaną i w sercu człowieka, którego sumienie zbudzono, ale któremu nie wyjaśniono i nie umożliwiono zwycięstwa nad swą naturą, przez wskazanie na wyższy, nadnaturalny świat.

Dzisiejsza antyreligijna literatura pedagogiczna, w płytkiej powierzchowności swej, mówi Foerster, zbyt optymistycznie zapatruje się na naturę ludzką i jej słabość. Pedagog optymista, przedstawia sobie np. wychowanie do uczciwości jako rzecz bardzo prostą. Nie zna bowiem całej demonicznej potęgi złota, które tyle wolności i potęgi obiecuje, do wykonania także dobrych zamysłów, iż opanowuje nawet serce człowieka wyższego i do swego rydwanu zaprzęga. Wystarczy tylko przypatrzyć się np. ludziom przy podziałach spadkowych. Potrzeba wielkiego oderwania od rzeczy doczesnych i oddania się życiu wyższemu, aby wytępić chciwość z uczuć i serca ludzkiego i uczynić człowieka bodaj „przyzwoitym“.

W równej mierze odnosi się to do potęgi popędu płciowego, powabu próżności i powodzenia, a wreszcie do sugestyi namiętności i interesów zbiorowych.

Wszystkie te pedagogiczne uwagi znajdują swe zastosowanie nawet w najprostszych zagadnieniach panowania nad sobą, porządku i t. d.

Możemy wprawdzie użyć całego szeregu motywów naturalnych, do pobudzenia człowieka do pracy nad sobą. Wobec jednak wielkiej potęgi zamiłowania naszego do wygodnictwa i coraz bardziej wzmagających się wewnętrznych i zewnętrznych pokus do życia miękkiego, do folgowania sobie, stracą one wnet zupełnie swą siłę działania, o ile nie zostaną włączone w prawdziwie duchowy pogląd życiowy, dający większy zapał do pracy nad sobą, przez to, że i najmniejsze przezwyciężenie odnosi się do czegoś świętszego, uważa je jako przygotowanie do życia wyższego. Jeśli zaś zachwala się panowanie nad sobą, porządek i t. d. jedynie jako środki, zapewniające powodzenie własne i zbiorowe,

to nie wystarczą one dla zwyciężenia najtajniejszych pokus i prób charakteru w życiu ludzkiem. Zwycięstwo odniosą zyski wygodniejsze, korzyści bliżej leżące, niż owe więcej skomplikowane i dalsze obietnice. Ten jedynie, mówi Foerster kto od zarania życia, w świetle religii, poznał swoje duchowe przeznaczenie; kogo nauczono miłować krzyż Chrystusowy i dążyć do prawdziwej mocy; w czyjem sercu krzyż Chrystusowy wzbudził tęsknotę za heroizmem: ten jedynie zdobył należyte horyzonty, do przełamywania się w rzeczach małych — na tem zaś polega właściwe kształcenie charakteru.

Do tych uwag, dołączmy jeszcze zapatrywania Foerstera na nowoczesne „wychowanie obywatelskie", nie oparte na podstawie religijnej [1]).

„Idea odrębnego wychowania obywatelskiego zrodziła się poraz pierwszy w nowoczesnej Francyi i to zrodziła się ona z życzenia, ażeby społeczeństwo świeckie i tegoż moralny porządek oprzeć zupełnie na sobie samym. Jest to jednak wielkie złudzenie, wypływające z niedostatecznej znajomości natury ludzkiej, jeśli się sądzi, że rzeczywistą lojalność wobec państwa, rzeczywiście głęboko zakorzenioną sumienność obywatelską oprzeć można na samej tylko politycznej świadomości, na samych tylko przyrodzonych dobrych skłonnościach człowieka, oraz na ich ożywieniu społeczno-etycznem.

Bezmierną siłę ciążenia samolubstwa, przemożną rzeczywistość konkretnych korzyści pokonać mogą jeno potęgi Królestwa, które nie jest z tego świata. Przeciwspołeczna i przeciwpaństwowa miłość samego siebie, twardy opór samowoli, demoniczna potęga złota, szał rozpętanych namiętności — oto siły, którym tylko duchowa moc chrześcijaństwa sprostać zdolna.

Obywatelskie zaś wychowanie bez uświęcenia i fundamentu kultury religijnej wisi w powietrzu, stanowi sport dla głów próżnujących, to złudzenie i marzenie bez żadnej prawdziwie twórczej mocy politycznej. Zmienią się niewątpliwie formy współdziałania państwa i Kościoła... że je-

---

[1]) F. W. Foerster: O wychowaniu obywatelskiem, tł. Dr. J. Kretza z II. wydania niemieckiego. (Nakładem Gebethnera i Wolffa) str. 213.

dnak zasadniczo religia jest nieodzowną właśnie, jako podstawa charakteru państwowego, to się ludzie na nowo nauczą uznawać w miarę tego, jak ideały religijne coraz bardziej tracić będą swą powagę i moc w szerokich warstwach ludności i jak z tego też powodu coraz potężniej opanowywać będą duszę jednostki sugestwyne wpływy rozrastających się coraz wszechstronniej interesów zbiorowych i kooperatywnych. Wtedy też ludzie zrozumieją, że najgłębsze „wychowanie obywatelskie“ nie polega na samem przystosowaniu się do życia społecznego, lecz na wzmożeniu charakteru osobistego wobec nacisku większości, wobec tyranii korporatywnego egoizmu, wobec oszołomienia narodowej namiętności, — i że najgłębsza odpowiedzialność obywatelska, najgłębszy patryotyzm wymaga od człowieka bardzo często jak najbardziej stanowczego oporu, zamiast uprzejmej zgodliwości.

To wzmożenie osobistego sumienia zaś wobec pogańskiej wszech potęgi, wyłącznej woli państwowej, od dawna stanowiło największą zasługę religii chrześcijańskiej dla kultury, a zarazem najważniejszą zasługę przy głębszem ufundowaniu moralnem samego państwa; dopiero religia chrześcijańska wychowała w człowieku niezłomną wierność wobec jego duchowego przeznaczenia, uniezależniła go od państwa, a przez to samo właśnie wzmocniła i utwierdziła siłę jego charakteru do zadań życia państwowego w jak najwyższym stopniu.

My ludzie nowocześni czujemy to dziś znowu, dzięki rozlicznym oznakom, że polityczna praca kulturalna musi zostać podporządkowana wyższemu dobru i ztamtąd oświecona i oczyszczona, jeśli ma sprostać swym coraz trudniejszym zadaniom [1]). Ze świadomości tej wyrósł też właściwie

---

[1]) To stanowisko pozostaje niewątpliwie w wybitnej sprzeczności z panującą dziś jeszcze filozofią kultury, którą określić można jako „dogmatykę sekularyzacyi“ i która — świadomie, lub nieświadomie — „związana“ jest przez nakazaną jej w programie walkę przeciw społecznej misyi religii i Kościoła. Minie lat 10 lub 20, a filozofia ta się skończy, a wtedy ludzkość pozna, jak bardzo przedstawicielom tej filozofii owo ciągle zapatrzenie się w swoje cele polemiczne przeszkadzało w poznaniu dokładnem i bez uprzedzeń psychologicznych

cały ruch wychowania obywatelskiego, choć jeszcze pokutuje tam niejednokrotnie złudzenie, że uczucia i idee społeczno-etyczne i polityczne wystarczą do dźwigania państwa, tak jakby istotnie współczesnego indywidualistę i subjektywistę zapomocą tych motywów pozyskać można dla społeczeństwa. Religijna sankcya państwa zmierza właśnie do tego, ażeby to oddanie się czemuś P o z a o s o b i s t e m u odnieść do c a ł k i e m o s o b i s t e g o d o b r a d u s z y, — dlatego też religijny stosunek do państwa odpowiadałby o wiele więcej wysoce rozwiniętemu poczuciu osobistości u nowoczesnego człowieka, niż jakikolwiek apel wyłącznie socyologiczny czy polityczny. Posłuszeństwo, wyrzeczenie się siebie, sumienność wobec wymogów państwowej wspólnoty życia — to wszystko uważane jako elementarne ćwiczenie się w owem rozwijaniu i doskonaleniu duszy, które religia oznacza jako drogę do Boga — jest religijnem uświęcaniem państwa. To dopiero zdoła zjednać dla państwa najgłębsze siły osobistości, tak tylko przemówić można do nich jakby w ich najwłaściwszym języku, w ten tylko sposób można jednostkę niezawodnymi węzłami zespolić ze społecznością.

Lecz nie tylko j e d n o s t k a potrzebuje religii, ażeby głębszą treść osobistą wlać wobec państwowej wspólnoty życia, a z drugiej strony ostać się ze świadomością celu wobec sił kolektywnych. I państwo potrzebuje religii, by módz rozwiązać potężniejsze problemy współdziałania społecznego. Życie zbiorowe ze wszystkiemi skupionemi potęgami, interesami odrębnymi, namiętnemi sprzecznościami, potężnie rozbudzoną żądzą władzy i bogactwa, musi usta-

---

warunków wszelkiej kultury społecznej, a nawet jak powierzchownie oni załatwiali się ze wszystkiemi zasadniczemi zagadnieniami socyologicznemi, byle tylko nie czynić ustępstw żadnych na rzecz religii i Kościoła.

Ciekawy symptom zaczynającego się odwrotu stanowią dzieła amerykańskiego socyologa Chatertona Hilla. W książce p. t. „The sociological value of Christianity", stara się autor wykazać ze stanowiska socyologicznego, dlaczego chrześcijaństwo w niedoścignionym wprost sposób urzeczywistnia warunki najwyższej kultury społecznej; w książce: „Indywidualność a państwo", stara się w ogólniejszy sposób dowieść, że racyonalizm zgoła jest niezdolnym oderwać jednostkę od siebie samej, uspołecznić ją na prawdę, lecz że do tego, wedle doświadczenia tysiącleci — nieodzowną jest potęga życia religijnego, religijnej tradycyi i religijnego autorytetu.

wicznie samo siebie niszczyć, jeśli nie będą go ciągle przenikały i uświęcały moce płynące z wyższych sfer duszy. Jest pewna dziedzina w duszy ludzkiej, w której rozluźnia się zupełnie skurcz popędu samozachowawczego, w której człowiek staje wobec świata duchowej wolności i nieugiętej miłości, w której — żeby tak rzec — wchodzi w komunię z twórczem praźródłem życia wszelkiego, kędy „wszystko się sprzęga w jedno — i jedno w drugiem tworzy i żyje". Tu tylko może człowiek zdobyć siły i myśli prawdziwie organizacyjne, ażeby uleczyć się z owego skurczu odosobnienia, a rozbieżne tendencye życia znowu skupić w jedno ognisko.

John Ruskin, w swej księdze: „Siedm świeczników w architektury", wskazał na to, że przepotężne arcytwory średniowiecznego budownictwa wytłómaczyć można jedynie zapomocą natchnienia najgłębszych religijno-moralnych sił duszy, mianowicie zapomocą siedmiorga świeczników duszy: ducha ofiary, prawdomożności, posłuszeństwa, ideału, pietyzmu, wiary oraz ducha miłości i siły charakteru. Tak samo powiedzieć można, że każdy wielki styl państwowych form wspólnoty, wszelki prawdziwy duch społeczny, wszelka prawdziwa kultura współżycia ostatecznie zależy od owych wielkich „świeczników duszy" te jednak świeczniki duszy najpotężniej zapalają się od nadziemskiego ognia osobistości Chrystusa.

Ta tylko jedna potęga duchowa sprostać zdolna całej zabijającej duszę brutalności walki o byt, ona jedna ma moc przewtorzenia mechanizmu społecznego na prawdziwą kulturę państwową" [1]).

---

[1]) Jak bezkrytycznie zachwala się t. zw. „Wychowanie obywatelskie" oparte na wzorach francuskich, poznać można np. referatu Dr. Antoniego Dzięddzielewicza. (Wychowanie obywatelskie w szkole. Lwów 1914. Odbitka ze Słowa Polskiego).

Po pochwałach wyników szkolnictwa francuskiego, opartego na „Programme officiel" z r. 1882, którymi podobno ma się zachwycać (?) znakomity pedagog „szwajcarski" prof. Fr. Foerster, (str. 11.), czytamy, że system ten zrealizowała ostatnia republika przez t. zw. „uświecczenie nauki moralności, względnie przeniesienie nauki religii wszystkich wyznań ze szkoły do kościołów, kongregacyi religijnych i domu rodzicielskiego, ku czemu przeznaczono wolny od nauki jeden dzień

Do podobnych wniosków dochodzi znany historyk francuski H. Taine. Zaznacza je w swem wielkiem dziele: „Origines de la France contemporaine“ (1878—1893).

W ciągu swych badań, zauważa jego biograf V. Giraud[1]) poznawał Taine coraz gruntowniej znaczenie religii chrześcijańskiej, dla której tryumfująca rewolucya wypisała wyrok śmierci. Poznał też, do jakiej cnoty i poświęcenia wznosi religia człowieka, a w jakie zbrodnie i niemoc popada ludzkość z upadkiem religii. Spostrzeżenia swe streścił w tych słowach: „Dzisiaj, po ośmnastu wiekach, jest chrystyanizm jeszcze dla czterystu milionów ludzi organem duchowym, wielką a niezbędną parą skrzydeł, do wzniesienia się ponad siebie... Zawsze i wszędzie ilekroć, w ciągu tych ośmnastu wieków, skrzydła te osłabły lub je złamano, upadła zarazem moralność prywatna i publiczna. We Włoszech za czasów renesansu, w Anglii za restauracyi, we Francyi za rządów konwentu i dyrektoryatu, widziano jak ludzie zamieniali się w pogan... Okrucieństwo i zmysłowość rozwielmożniło się, społeczność ludzka stała się jaskinią morderców i domem publicznym. Kto sam oglądał ten dramat i to z bliska (mówi o komunie francuskiej) ten dopiero ocenić może należycie dobrodziejstwa, jakich religia udziela społeczeństwu nowożytnemu... Ani rozum filozoficzny, ani kultura estetyczna i literacka, ani jakakolwiek potęga rządowa nie zastąpi w tem religii. Jedynie chrześcijaństwo jest w możności powstrzymać nasze wrodzone popędy ego-

---

w tygodniu. Początki tego systemu sięgają we Francyi daleko wstecz, aż poza pierwszą wielką rewolucyę, w czasy encyklopedystów i na system ten trzeba patrzeć jako na dorobek cywilizacyjny, zdobyty przeszło wiekową pracą, a dla nas tem szanowniejszy, że wpływ prądów, jakie panowały u jego początków odnajdziemy w naszem rodzimem szkolnictwie z czasów komisyi edukacyi narodowej, jako jeden z najcenniejszych impulsów“.

„Nie mogę wdawać się tutaj, usprawiedliwia się autor, w omawianie całości tego systemu, a już najmniej w omawianie krytyczne. W społeczeństwie, jak nasze, dla którego dziś stosunki społeczne Francyi stały się tak obcymi, uważałbym taką taktykę wprost za jałową“. Szkoda wielka! Zdaje się, że ignorancya stosunków społeczno-kulturalnych Francyi nie jest u nas tak powszechną jak autor sądzi, krytyczna ocena byłaby zatem bardzo wskazana!

[1]) V. Giraud, Essai zur Taine. Fribourg 1901.

istyczne... a stara ewangelia i dzisiaj jeszcze jest najlepszą podporą dla popędu socyalnego".

Najcenniejsze jest jednak wyznanie samego Herberta Spencera. W autobiografii, która pokazała się w r. 1904., niebawem po jego śmierci, wyznaje Spencer ku wielkiemu zdziwieniu swoich zwolenników, że na podstawie swoich badań porównawczych z socyologii przyszedł do tego przekonania, że „istotnem znamieniem każdego postępowego społeczeństwa jest oddawanie czci Bogu, z odpowiednim symbolem socyalnym", a dalej, że „kontrola, wykonywana przez wiarę kościelną i władzę kapłańską, jest nieodzownym warunkiem dla podtrzymania społeczeństwa ludzkiego". Do takiej konkluzyi zmusił go, mówi Spencer, faktyczny materyał dowodowy czwarty w jego „Descriptive Socyology".

„Motywem istotnym, jeśli nie najważniejszym zmiany mego stanowiska wobec form wiary i instytucyi służących do ich podtrymania było coraz bardziej umacniające się we mnie przekonanie, że ten zakres wyobrażeń, który wypełnia wiara religijna, nie znosi próżni, że problem naszego własnego „ja" i świata nas otaczającego nigdy nie ustanie, lecz zawsze od nowa wypłynie [1])".

Przypatrzmy się z kolei etyce religijnej ze stanowiska wychowawczego.

Religia katolicka łączy w katechizmie dwa pierwiastki w jedną organiczną całość, mianowicie naukę wiary, jako podstawę, z nauką obyczajów, jako jej wynikiem. Podstawowe znaczenie tego połączenia, przeprowadzonego w każdym katechizmie katolickim, podkreśla nawet Delvolvé [2]): „Jest to nauka życia, w którym napróżno kusić się o oddzielenie moralności od religii, gdzie dogmat religijny jest fundamentem nauki praktycznej. Pierwsze miejsce zajmuje w nim właśnie fundament, podstawa doktryny moralnej". W tem ścisłem złączeniu zasad podstawowych — prawdy najwyższej z nauką praktyczną, z czynem — tkwi też cała skuteczność, cała siła wychowawcza nauki moralności katolickiej, mimo wszystko co taki Witkiewicz, czy też jakiś zdeklarowany wróg moralności chrześcijańskiej, ze

[1]) Por. M. Ettlinger: Philosophische Fragen der Gegenwart. München 1911. str. 300.

[2]) Raison et traditionalisme. Paris, Alcan 1910.

względów partyjnych, przeciw katechizmowi i nauce moralności religijnej powiedzieć może. Doświadczenie, jak niemniej i rozum nieuprzedzony przyznać musi, że jedynie moralność oparta na religii może wywrzeć stanowczy wpływ na postępowanie człowieka.

Katechizm katolicki ma jednak wielu przeciwników. Pochodzi to może z nieświadomości, o ile chodzi o przeciwników uczciwych. Dlatego trzeba sobie zdać sprawę ze założenia i celu katechizmu. Już wyżej wspomniałem, że katechizm jest niczem innem jak streszczeniem głównych zasad chrześcijaństwa. Forma nie należy do jego istoty. Żeby módz o katechizmie rozumnie mówić, czy go krytykować, trzeba znać przedewszystkiem motywy, racye teologiczne, które wpłynęły na ułożenie treści katechizmowej. Bez uwzględnienia tych racyi, przez ilozowanie niejako katechizmu od wykładu ustnego, czy kontekstu teologicznego, wiele rzeczy zostanie wprost niezrozumiałych [1]). Tembardziej zaś gdyby się chciało uważać katechizm jako przewodnik metodyczny dla katechety, czy podręcznik — samouczek dla uczniów. Dlatego przeprowadzimy na tem miejscu krótką analizę katechizmu i podamy jego wewnętrzną strukturę, celem większego zrozumienia jego siły wychowawczej.

Zazwyczaj katechizm dzieli się na trzy części: 1. Prawdy, które mamy wierzyć; 2. Powinności, które mamy wykonywać; 2. Środki, które nam Bóg daje do wykonania naszych powinności i uświęcenia naszego.

Ten sam ostatecznie rozkład i w innych podręcznikach nauki religii. Dogmatyka: nauka o Bogu i środkach łaski. Etyka: o obowiązkach. Tu i tam nauka o obowiązkach, powinnościach podporządkowana jest bezwzględnie nauce o Bogu i z tą nauką jest złączona istotnie. Tę łączność zaznacza katechizm wszędzie i bezwzględnie. Nauka o powinnościach jest zawarta w X. przykazaniach Boskich i przykazaniach kościelnych. Trzy pierwsze przykazania Boskie zawierają obowiązki wobec Boga, umacniając jeszcze ściślej naukę o wierze. Pozostałe siedm zawierają obowiązki wobec bliźniego i siebie samego. Wszystkie jednak odwołują się

[1]) Por. bałamutną analizę katechizmu Ks. Deharbe'a pióra St. Witkiewicza w Reformie szkolnej. Tom II. str. 9.

na Boga. Mamy miłość bliźniego i siebie ze względu na Boga. Szanować rodziców, władzę państwową i kościelną, miłować i słuchać, bo są zastępcami Boga na ziemi. Również wszystkie inne przykazania mamy zachowywać w imię Boga. Widzimy zatem, że cała moralność katolicka ma za swój fundament, za podstawę Boga, jako swą normę ostatnią (norma ultima).

Przedstawiciele moralności autonomicznej nie rozumieją istoty tej podstawy moralności katolickiej, ztąd liczne nieporozumienia i fałszywy zarzuty przeciw katolickiej nauce obyczajów. Przedstawia się Boga, jako zasadę moralności daleką, obcą treści poszczególnych obowiązków, jako narzuconą całkiem tylko zewnętrznie, bez związku wewnętrznego z temi przykazaniami. Według Belot'a, cała łączność między przykazaniami polega chyba tylko na tem, że zostały spisane na tych samych tablicach,... że w nauce moralności katolickiej, która każe wszystko czynić w imię Boga, motyw działania leży zupełnie poza regułami i przedmiotem bezpośrednim czynu — jest niejako zewnętrzenie przyczepiony. „Bóg występuje jako władca wschodni, którego autorytet brutalny, opiera się na absolutnej niezależności od swych poddanych i t. d.

Takie pojmowanie fundamentu Boskiego w katolickiej nauce moralności jest z gruntu fałszywe, religia katolicka nie ma też z niem nic wspólnego i nie może za nie odpowiadać. Pogląd i nauka Kościoła o fundamencie Boskim swej nauki moralnej streszcza się w trzech tezach:

1. Podstawą ostateczną naszych obowiązków moralnych jest nie wola Boska, ale rozum Boski, wzięty jako pierwowzór (causa exemplaris).

2. Wola Boska, wzięta jako przyczyna stwórcza i utrzymująca naszą energię moralną (causa efficiens), wprowadza nas w stosunek ścisły i bezpośredni z Bogiem.

3. Istota Boża (essentia divina) jest celem ostatecznym każdego stworzenia rozumnego. Stąd złączenie duszy z Bogiem jest treścią szczęśliwości wiecznej [1]).

Według nauki chrześcijańskiej: w rozumie Bożym

[1]) P. Gillet: La Valeur éducative etc. str. 66. i nast.
H. Noldin: Summa Theologiae moralis 1911. Oeniponte. I. tom: De principiis str. 83.

tkwił i tkwi cały plan świata, ze wszystkimi jego stosunkami. Wszystkie rzeczy są wyrazem Boga na zewnątrz — a istota Boża jest pierwowzorem dla wszystkich bytów. Otóż przyjmując z Kościołem, że rozum Boży, a nie wola Boża, jest normą, ostateczną podstawą naszych powinności moralnych, usuwamy zarzuty tych, którzy uważają Boga jako „Deus ex machina“ w etyce, lub jako żandarma. Bóg nie jest ani jednym ani drugim. Prawda, że w rozumie naszym odnajdujemy podstawę obowiązków naszych wobec Boga, bliźniego i siebie samego. Lecz podstawą tą nie jest rozum ludzki sam w sobie. Rozum ludzki jest nią tylko jako odbicie, refleks mądrości niestworzonej. Bezwątpienia odnajduje się przyczynę w skutku, a to dzięki ścisłej między niemi łączności, mimo to nie ma się prawa i niewolno mieszać skutku z przyczyną.

Prawo naturalne, które objawia nam rozum, ma się do prawa wiecznego, jak strumień do swego źródła, względnie ściślej jeszcze, jak obraz do swego modelu. Między rozumem ludzkim, a Bożym jest łączność. Bóg, jako nasza „causa exemplaris“, jako przyczyna normalna naszych obowiązków, jest daleko bliższy nam, niż my sami sobie, gdyż Bóg sam jest jedyną przyczyną, racyą naszego istnienia. Rozum Boży nie jest zatem czemś obcem dla rozumu ludzkiego. Rozum nasz to niejako transpozycya rozumu Bożego. Tak dobrze zatem nasz własny rozum nakłada nam przykazania Boskie, jak i rozum Boży. Jedność tych przekazań nie pochodzi jedynie „od samych tablic, na których zostały wyryte“, lecz od naszego rozumu, którego wzorem odwiecznym jest: Rozum Boży.

Wola zaś Boża ogłaszając te przykazania wykonała jedynie prawo, jakie miał rozum Boży do ich ogłoszenia.

Nie uczyniła zaś tego wola Boża jedynie dla swej „satysfakcyi“. Objektywnie biorąc, znaczenie wychowawcze moralności, jest niezależne od dekretu Boskiego. Wola Boża udziela jej tylko waloru praktycznego, nie pozwalając na wyłamywanie się w praktyce z pod ich zobowiązań.

O ile zatem chodzi o obowiązek moralny, wogóle o czyny etyczne, podkreśla etyka tradycyonalna myśl Bożą, której urzeczywistnieniem jest wszechświat, — nie jako „chaos“, lecz jako „kosmos“.

W ten sposób należy pojmować interwencyę Boga jako ostatniej normy moralności, w imię której katechizm katolicki każe wszystkie nasze obowiązki wypełniać.

W moralności, w etyce, ma swe właściwe miejsce i wola Boża, przez której akt stwórczy owo biblijne: „Niech się stanie“, to, co było w myśli Stwórcy stało się rzeczywistością.

Według nauki Kościoła, wola Boża jest wszechmocą, która stwarza i zachowuje nasze energie wewnętrzne, siły nasze duchowe. Takie pojmowanie rzuca jasne światło na całe nasze życie wewnętrzne, a dziwnie odpowiada temu to, co nowsza psychologia religijna i mistyka odczuwa o stosunku ducha indywidualnego do Ducha Bożego.

Psychologia religijna w czasach ostatnich zajmuje się intenzywnie problemem uczucia religijnego, które według niej, rodzi się w wyższej sferze człowieka, w podświadomości, a jest odczuciem Bóstwa, jako czegoś, co jest wyższe od człowieka, a jednak tej samej natury; jest poza człowiekiem w wszechświecie, a może przyjść mu z pomocą [1]).

Coś podobnego zaznacza mistyka. Według Leuby [2]), wszystkie fazy życia mistycznego zdążają do wzmocnienia tendencyi Bożych w nas; „Najwyższym celem wysiłku mistycznego jest zastąpienie w sobie tendencyi indywidualnych wolą Istoty nieskończonej i wiecznej, zetknięcie się rzeczywiście z tą Istotą i złączenie, jak się łączy żelazo rozpalone z ogniem“.

Jedynie katolicyzm w swej nauce o łączności duszy z Bogiem, daje rozumne rozwiązanie tego problemu. Wskazuje nam bowiem Boga jako jedyny Byt: „Ipsum esse“, jako Stwórcę i Zachowawcę wszelkich bytów storzonych. Bóg jest wszędzie, gdziekolwiek się znajduje atom najmniejszy bytu, gdyż jedynie czyn stwórczy Boga, czyni zrozumiałem istnienie bytów stworzonych. Byt stworzony, pozostawiony sam sobie, zmarniałby, wysechłby, jak wysycha rzeka odłączona od swego źródła. Byt stworzony jest zatem marką autentyczności, znakiem widomym

---

[1]) W. James: L'experience religuieuse, Paris, Alcan str. 424. Por. Modernizm str. 35.

[2]) Por. Leuba: Tendances fondamentales des mystiques chretiens: Revue philosophique — rok 1902.

obecności Boga. Nie da się bowiem oddzielić Boga, od jego akcyi. Akcya i istota Boża, to jedno. Bóg jest cały tam, gdzie działa. Jest w ziarenku piasku morskiego i w najdalszej gwieździe firmamentu niebieskiego. Jest w głębi człowieka, ażeby tam oświecać jego rozum, w czyn wprowadzać jego wolę.

Nie jest to panteizm, który usiłuje zidentyfikować skończone i nieskończone, — Boga i stworzenie. Żadna jednak nauka nie zdobyła się w tym stopniu co katechizm, na zapełnienie przepaści, która oddziela stworzenie od Stworzyciela. Nie poprzestając na tej zależności bezwzględnej i stałej istoty ludzkiej od Boga, Kościół uczy, że gdy dusza jest w stanie łaski, to Bóg tak daleko posuwa swą dobroć, że osobiście zamieszkuje w człowieku, jak przyjaciel pod dachem przyjaciela. „Jeśli kto mnie miłuje, będzie przestrzegał nauki mojej: a Ojciec mój umiłuje go, i do niego przyjdziemy i mieszkanie u niego założymy (Św. Jan XIV. 23.). A zamieszkawszy w duszy, Bóg nie pozostaje nieczynnym. Nie tylko widzi wszystko, nawet najskrytsze myśli nasze i przenika najlżejsze wibracye serca naszego, lecz niejako przykłada do wszystkiego Swą Boską rękę, a przez to, aktywność nieskończona i najżywotniejsza Boga przenika nas, łączy się naszą aktywnością, nie znosząc jej, nadaje jej oryentacyę, kierunek i determinuje do czynu, nie usuwając naszej wolności [1]).

Ta osobowa obecność Boga w człowieku, jest jakby sercem życia chrześcijańskiego. Tak pojęta działalność woli Bożej w nas, chyba nie ma nic wspólnego z zarzutem przedstawicieli etyki autonomicznej, jakoby Bóg w etyce tradycyonalnej, spełniał rolę żandarma.

Jeden jeszcze zarzut podnoszą autonomiści, to brak determinacyi w przykazaniach Boskich, umożliwiający szeroką ich interpretacyę. Widzieliśmy, że np. Witkiewicz posunął się wskutek tego do wprost obelżywych wycieczek przeciw etyce chrześcijańskiej. Bezwątpienia przykazania są ogólne. W formie swej absolutnej wyrażają jedynie ogólne zasady, wytyczne stałe postępowania dla natury ludzkiej. Bezwzględność prawa moralnego zostawia szerokie pole dla

[1]) P. Gillet Le Valeur éducative de la morale catholique str. 69.

względnej ewolucyi obyczajów. Zasadniczem jednak żądaniem prawa jest to, żeby i indywidyum i cały zespół, w danym momencie ewolucyi odnosił, to co jest względne do bezwzględnego, stosował środki partykularne do celu ogólnego przykazań. Lecz to jest już zadaniem wychowania indywidualnego, czy zbiorowego, którego wykonanie ułatwia w wysokiej mierze: wiara w obecność Boga, która nie dozwala nikomu ujść odpowiedzialności za swe czyny. Ta wiara w obecność Bożą zniewala i każdego człowieka z osobna, jak i prawodawcę świadomego tej obecności, do rozważania istoty powinności, i do czystej intencyi w ich wykonywaniu. Bóg, według nauki katolickiej, nie jest zasadą odległą, zewnętrzną, który się nie interesuje sumieniem ludzkiem, albo też którym sumienia ludzkie nie muszą się interesować i powodować. Bóg żyje w sercu sumień ludzkich; jest jakby prawem organicznem. Wola Boża rozumna, a zarazem miłości pełna, równocześnie oświeca i umacnia, uzupełnia braki płynące z nieświadomości, udziela lekarstwa dla słabości, rozgrzesza lub potępia zależnie od danego przyprzypadku.

Kościół jest logiczny w całej swej nauce, aż do ostatniej afirmacyi. Uczy nas, że Bóg jest przy początku naszych powinności, jako ich przyczyna formalna i wzór (formalis et exemplaris causa); że żyje w nas, jako przyczyna sprawcza (causa efficiens), żeby nam dopomódz w ich wypełnianiu; lecz uczy również, że my znajdziemy też Boga przy końcu życia naszego, jako sankcyę najwyższą naszego postępowania.

Zależnie od tego, czyśmy wypełniali przekazania jego, czy nie, będziemy się też radowali wieczną obecnością Boga, albo będziemy jej pozbawieni na wieki. „Widzieć Boga lub nie widzieć Go“: w tem streszcza się ostatecznie wszystko dla chrześcijanina, świadomego swych obowiązków.

Ta dążność do Bóstwa, do Boga, którą psychologowie konstatują u człowieka, — u chrześcijanina nie jest uczuciem błędnem, zrodzonem z poczucia niewystarczalności człowieka dla siebie samego, z poczucia niemożliwości przeciwstawienia się wyczerpywaniu progresywnemu, czy zupełnemu, którego dokonuje w człowieku choroba lub śmierć. Jest to uczucie konkretne, to tendencya jasno określona,

jestto cnota, zwana w katechizmie: nadzieją, która przy pomocy światła wiary — wspólnie z miłością, jest dźwignią potężną naszych energii wewnętrznych, siłą, która słabość naszą w moc przemienia.

O tem podłożu teologicznem katechizmu, należy pamiętać, gdy się chce omawiać go, inaczej walczy się z własnymi wiatrakami, ze szkodą dla swej powagi i szkodą dla duszy drugich.

Widzimy, że etyka wiąży się najściślej z religią. A kiedy się chce etykę wyjąć z jej ram, do których siłą rzeczy należy, ginie cała jej głębia, a zarazem oparcie.

Wyraził to pięknie H. Struve, w zakończeniu swego studyum „Ruch etyczny nowych czasów“: „W samej rzeczy, nie ma rady! Bez wiary w odwieczną wartość naszych ideałów moralnych, w możność ich urzeczywistnienia w dalszym, nieskończonym rozwoju, do którego żywot doczesny jest tylko przedwstępnem przygotowaniem; bez wiary w porządek moralny wszechbytu, uosobniony w rozumnej, sprawiedliwej, świat cały miłością obejmującej Istocie, w żywym Bogu, — nie ma dla nas zbawienia: ani od walki wszystkich przeciw wszystkim w imię egoizmu, ani od pesymistycznej rozpaczy i bezwzględnego sceptyzmu! Nie ma bez tej wiary zbawienia od ziejącej z pod ziemi Nirwany, ani dla myśli ludzkiej, ani dla uczucia, ani wreszcie dla moralności niezależnej, pomimo największego wysiłku dobrej woli!

Rozumieją to poważniej myślący autorzy etyki autonomicznej. Dunan [1]) wykazał, że taki Durkheim, czy nawet Belot, czy inni, chociaż wyraźnie nie mówią o charakterze religijnym etyki, to jednak na tej właśnie normie najwyższej, teorye swe opierają. Jeśli zaś etyka niezależna wogóle wywrzeć jest zdolna jakiś wpływ, to zawdzięcza to głównie temu, że i niewierzący dzisiaj żyją jeszcze etyką chrześcijańską. Poczucie obowiązku mogło pozostać, choć znikła jego podstawa. „Każde wychowanie mówi słusznie Foerster (Przedmowa do II. wyd. Jugendlehre str. IV.) pozornie bezreligijna, jest jeszcze w istocie rzeczy pod głębokim wpływem oddziaływania sankcyi i powagi religii. Dopiero w na-

[1]) Morale positive, w Revue de Métaph. et de Morale. — 1910. styczeń.

stępnem pokoleniu przekonamy się wyraźnie, co znaczy wychowanie bezreligijne". W miarę bowiem, jak zapoznaje się autorytet „Absolutu", rozpływa się i znika poczucie obowiązku, szerzy się nihilizm moralny.

Że taki cel nie może leżeć w intencyi narodu — to jasne, że leży w intencyi wrogów naszych to również jasne. Podziemne te knowania scharakteryzował dobitnie W. hr. Dzieduszycki [1]): Od państwa żądano, aby było narzędziem postępu i ludzi czyniono niewolnikami państwa, wyrywając im duszę i sumienie, a narody krając samowolnie. Jeżeli zaś państwo jakie chciało się pokłonić Bogu, wnet uczyniono spisek ogromny po giełdach i puszczano na nie psiarnię dzienników i przestrzegano narody, że ktoś chce im odebrać wolność występku i przywrócić wolność, cnoty; a wtedy narody same zmuszały to państwo, aby znów stało się bezwolnem narzędziem bezbożnych lichwiarzy, władnących ziemią".

Stamtąd to przybył też cały ten ruch antychrześcijański, stamtąd utrzymuje swe poparcie materyalne i moralne w imię rzekomego „postępu", ku szkodzie naszej narodowej i religijnej, a raczej jedynej szkodzie najwyższej: duszy polskiej i przyszłości naszej.

3. Krytyka woluntaryzmu.

Woluntaryzm jest reakcyą przeciw jednostronnej psychologii Herbarta, przeciw ubóstwieniu rozumu przez Fichte'go, a zwłaszcza Hegla, a także przeciw jednostronnemu wyjaśnieniu życia psychicznego przez Descartes'a, który sprowadził całe życie psychiczne do faktów świadomych, myślenia: „Cogito, ergo sum". Temu przeciwstawia woluntaryzm swoje: „Volo, ergo sum". Bezwątpienia woluntaryzm poprawił w niejednem Descartésowską psychologię świadomości i przyczynił się znacznie do rozwoju pedagogii, ale jak widzieliśmy popadł w skrajność. Podkreślając znaczenie woli a z nią i uczucia, zlekceważył znaczenie rozumu.

Odmówił mu nawet możności poznania prawdy samej w sobie, a następnie możliwości poznania prawd transcen-

[1]) „Mesyanizm polski, a prawda dziejowa", str. 104.

dentalnych i religijnych, prowadząc przez to do zupełnego agnostycyzmu, który wraz z pesymizmem skrajnym, zalał całą Europę nie oszczędzając Polski.

Pedagogia chrześcijańska, jak z jednej strony odrzuca skrajny intelektualizm, tak z drugiej strony, tem stanowczej, potępić musi skrajny woluntaryzm. Uznaje wielkie znaczenie woli i uczucia [1]) dla moralnego życia, szanuje jednak prawa rozumu i jego znaczenie w organiźmie moralnym. Nastanowczej zaś musi się zastrzedz przeciw odmawianiu rozumowi możności poznania prawdy, a zwłaszcza prawd religijnych, a z nich najważniejszej i najwyższej: Boga. Z takiem stanowiskiem nie da pogodzić chrześcijaństwo, ani pedagogia chrześcijańska. Dla nas wychowawców chrześcijańskich ma znaczenie podstawowe orzeczenie Soboru Watykańskiego, że „Boga jednego prawdziwego, Stwórcę i Pana naszego ze stworzeń, światłem przyrodzonego rozumu ludzkiego poznać można“ (s. 3. c. 2.).

Rozważaliśmy już, najgroźniejszy przejaw woluntaryzmu: etykę niezależną, ze stanowiska wychowawczego — przypatrzmy się jeszcze woluntaryzmowi wogóle ze stanowiska zasadniczego.

Woluntaryzm, ze swemi dziećmi: pragmatyzmem, modernizmem, etyką niezależną, pseudomistycznem etc. przeczy istnieniu prawdy objektywnej, a w następstwie zaprzecza istnienia prawdy bezwzględnej, prawdy religijnej, a przynajmniej możności jej poznania, zgodnie z teoryą idealizmu subjektywnego Humégo i fenomenalizmu Kanta.

W pedagogii zagadnienie poznawalności prawdy objektywnej przez rozum ma również znaczenie zasadnicze, bo wiąże się z nią, jak wspominaliśmy cała kwestya skuteczności wychowawczej nauki moralnej. Nauka bowiem moralna wywrzeć może wpływ wychowawczy na postępowanie człowieka, o ile jest prawdziwą.

Z upadkiem prawdziwości nauki danej, upada jej siła wychowawcza z upadkiem możności poznania prawdy, podkupuje się całą pedagogię jej siłę wewnętrzną i znaczenie praktyczne.

---

[1]) Por. Ks. Z. Bielawski: Zagadnienia z pedagogiki religijnej. „Dwie szkoły“, str. 74. i „Uczucie religijne i jego rozwój“ str. 51.

Czy umysł może dojść do prawdy? A jeśli tak, to jaki jest punkt wyjścia?

Wobec subjektywnego idealizmu, punktem wyjścia może być tylko wewnętrzne nasze przekonanie, wrodzone rozumowi naszemu przeświadczenie, że jego zadaniem jest uchwycenie, ujęcie tego co jest, co istnieje: bytu, (τὸ ὄν, ens, l'être, des Seiende), a dalej, że ta właśnie właściwość rozumu, stanowi jego wewnętrzną istotę. Jak żadna rzecz nie jest widzialna, jak jedynie przez swój kolor (przedmiot formalny wzroku); żadna rzecz słyszalna, jak przez swój dźwięk (przedmiot formalny słuchu); tak żadna rzecz nie jest poznawalna, jak tylko z racyi swego istnienia, przez to, że istnieje, że jest (przedmiot formalny rozumu) [1]).

Przedmiotem zatem formalnym poznawania naszego jest byt [2]).

To przeświadczenie wewnętrzne rozumu, że jest na to właśnie, czyli, że istotą jego jest dążenie do ujęcia bytu, otrzymuje swe potwierdzenie ze strony świadomości, jaką mamy o własnem naszem psychicznem istnieniu i działaniu. Już św. Augustyn w walce przeciw sceptykom swego czasu wychodził od tej możności poznania swego istnienia. Descartes postawił również na czele swej filozofii sławne zdanie: Cogito, ergo sum, które powinno jednak raczej brzmieć: Cogito, ergo est ens! Choćby wszystko, przy mem spojrzeniu na człowieka danego, lub też wobec wyobrażenia mego, jakie mam o człowieku, wydawało się wątpli-

---

[1]) Por. Ks. Dr. Fr. Gabryl: Psychologia — Kraków 1906. str. 261.

[2]) Ks. Dr. Gabryl mówi tu trafnie: Zważyć potrzeba i to, że byt a prawda ontologiczna nie różnią się rzeczowo, tylko pojęciowo. Prawda bowiem zjawia się tam, gdzie istnieje stosunek pewien między umysłem, a rzeczą poznawaną. Umysł może nie pojąć rzeczy tak, jak pojmować ją należy, może jej nie odtworzyć tak, jaką jest, czyli może ją poznawać fałszywie, — ale gdy chodzi o rzecz samą, każda z nich może dać wierne o sobie pojęcie, bo każda rzecz jest prawdziwie tem, czem jest, a jest prawdziwie tem, czem jest, nie przez coś innego, tylko przez siebie samą. Na tem właśnie polega jej prawda ontologiczna. Gdy więc jedni psychologowie powiadają, że przedmiotem formalnym poznawania naszego jest byt, a inni, że prawda, to nie istnieje różnica lub sprzeczność w oznaczeniu przedmiotu formalnego, tylko zachodzi różnica w sposobie zapatrywania się na ten przedmiot". (Por. Psychologia str. 761.).

wem, — to o samym fakcie, że to wyobrażenie we mnie istnieje, że istnieją we mnie z tem wyobrażeniem złączone myśli, wątpliwości, te lub owe uczucia zadowolenia, lub niezadowolenia, — o istnieniu tego wszystkiego jestem przekonany, istnienia tego jestem pewny. Ta pewność umożliwia rozumowi porównywanie danej rzeczywistości z obrazem myślowym. Ta rzeczywistość jest tu wewnętrzną: odczuwaną, przeżywamy ją bezpośrednio, a nie dopiero, zapomocą refleksyi, myślenia. To bezpośrednie uchwycenie bytu, jest nieobrazowe, nie jest obrazem myślowym, jak przy właściwem poznaniu, jest ono nam dane razem z całem wewnętrznem naszem życiem duchowem [1]). A ponieważ zachodzi tu najściślejsza łączność, ponieważ akt ten duchowy nie może być odłączony od podmiotu myślącego, dlatego też świadomość ta bezpośrednia rozciąga się nietylko na swą własną czynność, ale także na swoje „ja", o ile ono żyje i jest czynne. Innego rodzaju, ale nie mniej pewną jest ewidencya pierwszych zasad, które rządzą prawami myślenia. My nie tylko oglądamy procesy wewnętrzne, my je porównujemy i odróżniamy od siebie zależnie od ich faktycznego stanu i ich treści.

Z tej tożsamości i różności pochodzi zasada, że to co jest rzeczowo różne, nie może być zarówno uważane za prawdę bezwzględną ogólnego znaczenia. Sam nawet najskrajniejszy idealista jedynie dlatego może myśleć, ponieważ przyjmuje i stosuje prawo identyczności i przeciwieństwa. Musi uznać tę zasadę podstawową, że to co jest, nie może równocześnie nie być; że to co w sobie zawiera wewnętrzną sprzeczność, nie może otrzymać bytu, istnienia.

To prawo, z którego wypływają inne prawa logiczne i arytmetyczne również przekonywujące, działa przez samo oglądanie objektywnych treści myślowych, które występują w świadomości naszej jako jasne fakty świadome [2]). Ta za-

[1]) Św. Tomasz: Contra Gentiles II. c. 73. „Intellectus naturaliter cognoscit ens et ea, quae sunt per se entis in quantum huius modi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia".

[2]) Por. zdanie św. Tomasza: „Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio, naturaliter quaedem universalia principia omnium scientiarum" (Sum. theol. I. P. Q. C. XVII. Nr. 1.

sadu, że uznajemy za prawdę tylko to, co istnieje, nie jest zjawiskiem jakiemś ubocznem naszego myślenia, ale występuje jako rzecz zasadnicza, jako struktura wewnętrzna, jako istota naszego myślenia.

Te dwa rozważania, któremi niejako docieramy do samego jądra naszej władzy myślenia, pomagają nam rozwiać sztuczne zwątpienia o prawdzie subjektywnego idealizmu. Widzieliśmy, że rozum, ze swej natury, jest organem dla poznania prawdy, dla uwewnętrznienia bytu. Świadomość nasza daje nam pewne oparcie do wtargnięcia w świat realny, konkretny, świat przypadkowy. Pewność znowu niezachwiania pierwszych zasad jest podstawą, z której możemy się wznieść w królestwo bytu idealnego, wiecznej, bezwzględnej prawdy. Tu i tam, z faktycznością wewnętrzną naszego myślenia, dana nam jest zarazem pewność bytu materyalnego. To „ja“ przeżywa swe stany w ciele, widzi, myśli, czuje — nic istnieje nigdy jako czysty duch, ale w stanie świadomości, który zarówno jest zmysłowo-organicznym, jak i duchowym. Również ewidencya pierwszych zasad, chociaż wznosi się wysoko ponad zmysłowe doświadczenie, to jednak przywiązana jest zawsze do ziemi, — gdyż wszystkie podstawowe pojęcia bierze ze świata zmysłowo-cielesnego i do tego poglądu swego zmysłowo-materyalnego musi ciągle się zwracać, aby je ożywić i stosować z pożytkiem [1]).

Skąd to jednak pochodzi, że ludzie zresztą skądinąd trzeźwi, w teoryi podlegają sceptyzmowi idealistycznemu? Nietsche, wielki znawca życia nowoczesnego, sprowadza ten objaw do osłabienia nerwowego. Jest i głębsza przyczyna, dlaczego to umysł ludzki nie zadawala się pewnością naturalną pierwszych podstaw myślenia. Przy całej swej jasności jest ta prawda naturalna: dziedzictwem, posagiem, który otrzymał człowiek z góry, który przeto za otrzymany od Boga uważać musi, — podczas gdy przy myśleniu dowodowem, wgłębiającem się, mamy dumne uczucie, że my sami sobie te prawdy zdobywamy, sami je sobie darujemy niejako, że to nasza własna zdobycz, zapomi-

[1]) Obszerniej problem ten ujmuje: Dr. F. Mausbach: Die Religion und das Moderne Seelenleben str. 1—132.

nając, że te zdobycze pewność swą czerpią również z pierwszych zasad, których sam przecież człowiek sobie nie utworzył. Człowiek bowiem nigdy nie tworzy niczego, czegoby wprzód nie otrzymał w jakikolwiek sposób. Nie może sam sobie dać jakiejś prawdy — w znaczeniu bezwzględnem — dlatego, że nie dał sobie istnienia. Duch stworzony nie może zdobyć się też nigdy na inne połączenie z rzeczywistością, jak na połączenie idealne. Istotę świata może wziąć w siebie tylko „obrazowo", ponieważ istoty świata rzeczow, i przyczynowo w sobie nie nosi. Bóg jeden poznaje świat bez pośrednictwa myślowych łączników, poznaje całą prawdę i rzeczywistość przez swą istotę. Każde usiłowanie przełamania naturalnego sposobu i naturalnej baryery poznania, ażeby bardziej zbliżyć się do rzeczy, jest również daremne i również niszczące, jak usiłowanie lustra, któreby chciało oderwać się od ściany, by rzucić się na posąg marmurowy, by go objąć nietylko obrazowo, ale realnie. Podobnie beznadziejnem i nieziszczalnem jest usiłowanie, wprowadzenia „nowego pojęcia" prawdy i podtrzymania go przeciw dawnemu zakorzenionemu głęboko w świadomości a będącego w użyciu całego świata [1]).

Jak subjektywny idealizm ostać się nie może, wobec faktu rzeczywistego istnienia w nas organu prawdy; rozumu — podobnież i fenomenalizm ostać się nie może, ze swem twierdzeniem, że wszystko co nadzmysłowe, wychodzi poza sferę poznania rozumu, który poznać może tylko zjawiska, wydarzające się w świecie zmysłowym. Mówiąc o subjektywnem idealiźmie doszliśmy do niezachwianej egzystencyi pierwszych zasad myślenia. Zasadą najważniejszą i najogólniejszą jest zasada przyczynowości. Znamy ją z doświadczenia wewnętrznego, z procesu naszego myślenia i chcenia. Od tej zasady wychodzimy przy badaniu natury i znajdujemy ją wszędzie. Technika opiera się na niej przy swych śmiałych i owocnych obliczeniach. Etyka, prawodawstwo i wychowawstwo widzą w niej ugruntowanie pojęcia winy i kary zasłużonej doli i niedoli stworzeń rozumnych. Zasada przyczynowości prowadzi do przyjęcia istot, które w sobie są

---

[1]) Dr. F. Mausbach: Die Religion und das moderne Seelenleben str. 36.

niecielesne, do przyjęcia istnienia ducha. Ze zjawisk duchowych, ze sposobu działania wyższego poznania i wolnego chcenia, przeciwnego działaniu materyalnemu, dochodzimy do uznania duchowego charakteru naszej duszy podstawy substancyalnej tych zjawisk. Prawo przyczynowości mówi nam dalej, że ta rzeczywistość zmieniająca się ciągle, zależna, przypadkowa, jaką spotykamy w naturze i życiu duchowem, domaga się przyjęcia istoty absolutnej, koniecznej, w sobie istniejącej; że wszystko, co zaczyna istnieć, co staje się, nie może powstać z próżni, z nicości, lecz wskazuje na istnienie istoty, formalnie i treściowo doskonałej, jako źródła stworzonej siły i piękna. Widzieliśmy, że myślenie nasze dostosowane jest do uchwycenia prawdy objektywnej, że ujmuje w swoich pojęciach i prawach, rzeczywistość leżącą poza zmysłami, a od życia duchowego niezależną. Dlatego rozum przypisuje sobie słusznie prawo, odnieść zasadę racyi wystarczającej nie tylko do zjawisk poszczególnych, ale zastosować ją do całości świata. Przez przyjęcie dopiero pierwszej, wszystko obejmującej przyczyny, prawo przyczynowości otrzymuje swe uzasadnienie właściwe i dopełnienie — bez tej pierwszej absolutnej przyczyny świata, cały łańcuch przyczynowy zawisłby w powietrzu.

Razem z poznaniem istnienia Boga, otrzymujemy wyobrażenie o jakości tego istnienia: o istocie Boga. Jeśli Bóg jest racyą wystarczającą wszystkiego co istnieje, co się stało, to temsamem musi obejmować w sobie całą faktyczną doskonałość świata i to we wewnętrznej, stwórczej jedności i wzniosłości.

Jeśli Bóg jest istotą istniejącą przez swą własną moc, prawdę i konieczność, to nietylko z tej strony formalnej, ale także treściowo musi być absolutem, przewyższać wszystko względne i skończone, musi posiadać najwyższą pełność bytu. Takiemu pojęciu odpowiada jedynie Bóg duchowy, tylko On sam jest w stanie objąć się i posiąść w myśleniu i chceniu swojem, ująć wielość istnień na świecie w swej wewnętrznej, stwórczej mądrości i mocy i do bytu je przywieść.

Modernizm nietylko, wraz z teoryą Kanta, przeczy możliwości poznania Boga, ale twierdzi nadto, że wszystkie

pojęcia, odnoszące się do istoty Boga, które pochodzą czy to od rozumu, czy z objawienia, nie pośredniczą całkiem w osiągnięciu prawdziwego poznania Boga. Są one właściwie wyrazem jedynie tego, co człowiek odczuwa w swem uczuciu religijnem; względnie są one napomnieniem dla człowieka, do ułożenia swego postępowania tak, jak gdyby owe pojęcia posiadały swą rzeczywistość. Same w sobie jednak wszystkie pojęcia i sądy o Bogu i rzeczach odnoszących się do Boga nie są „odbiciem“ rzeczywistości, tak jak n. p. pejzaż oddaje naturę — lecz symbolami, metaforami, pododnie jak orzeł biały, lub czarny jest symbolem państwa, tamten polskiego, ten niemieckiego i t. p.

Jestto t. zw. Symbolizm. Niektórzy odnoszą symbolizm do wszystkich wogóle pojęć rzeczy: wszelkie pojęcie nie jest ujęciem zewnętrznem istoty rzeczy, lecz jedynie symbolem danej rzeczy. Inni ograniczają symbolizm do Boga i pojęć religijnych.

Chrześcijanin zdaje sobie dobrze sprawę z niewystarczalności rozumu do objęcia nim Boga, nieskończenie doskonałego. Ponieważ pojęcia otrzymujemy z abstrakcyi rzeczywistości ziemskiej, doczesnej przeto i najwyższe podniesienie ich drogą afirmacyi i negacyi nie może doprowadzić do wiernego oddania pojęcia Boga, istoty Bożej. Rozumiemy, że nasze pojęcia i słowa odnoszą się do Boga w znaczeniu niedoskonałym, pośrednim, analogicznym: mają znaczenie analogii. Toteż między: symbolizmem, który w pojęciach religijnych upatruje jedynie znaki symboliczne, bez treści istotnej, a z drugiej strony: antropomorfizmem, pojmującym Boga na sposób ludzki, miejsce pośrednie zajmuje analogizm św. Tomasza: między jakąkolwiek rzeczą odnoszącą się do Boga, a rzeczą odnoszącą się do nas, niema proporcyi bezpośredniej, jest tylko pewien stosunek proporcyonalności, niejako proporcya do proporcyi: „dwa ma się do czterech, jak się ma ośm do szesnastu“, albo konkretniej: „książę jest tem dla narodu, czem sternik dla okrętu“[1]). Nieskończone nie może stać w proporcyi do skończonego, ale może stanąć w stosunku proporcyonalności: „jak się ma skończone do skończonego, tak nieskończone do nieskoń-

[1]) Św. Tomasz: De veritate q. II. a. 11; q. XXIII. a. 7. ad 9.

czonego". W ten sposób należy brać podobieństwo między Bogiem, a stworzeniem: Bóg stoi w tym samym stosunku do tego, co Jemu jest właściwe, jak stworzenie do tego, co stworzeniu jest właściwe[1]). Stosunek ten, sam przez się, niczego jeszcze nie określa; ale jak sam jest konsekwencyą innego stosunku, który bierzemy za podstawę do zrozumienia stosunku między światem a jego przyczyną, tak i ten stosunek może nam służyć za zasadę, do wzniesienia się do poznania Boga.

Analogią posługuje się teodycea naturalna, jak najmniej i teologia do utworzenia sobie pojęcia o Bogu i o prawdach objawienia. Formuły, definicye dogmatyczne są przeniesieniem naszych pojęć skończonych w świat nieskończony. My przedstawiamy sobie pewne prawdy odnoszące się do Bóstwa, zapomocą pojęć stworzonych. Mówimy np. że Bóg jest osobą, mówimy, że jest w nas obecny, że jest wszechmocny i t. p. Chodzi o to, czy pojęcia odpowiadające tym wyrazom, gdy je stosujemy do Boga mają znaczenie objektywne? Bezwątpienia! Lecz to znaczenie objektywne jest analogią. Co to znaczy? To znaczy, że dane pojęcie odniesione, zastosowane do Boga, nie służy do wskazania w Bogu własności takiej, jaką oznacza u nas. Gdyż byłby to antropomorfizm. Lecz dane pojęcie zastosowane do Boga, ma za cel wskazać w Bogu to, co odpowiada znaczeniu, które ma odnośnie do nas, ale w sposób, który przypada jedynie Bogu samemu, a więc inaczej jak u nas. Np. gdy twierdzę, że Bóg jest osobowy, to nie oznaczam dokładnie na czem ta osobowość przyznawana Bogu polega. Twierdzę jedynie, że w Bogu jest coś takiego, co odpowiada naszej osobowości, lecz sposób, w jaki Bóg jest osobowym bytem, jest inny niż u nas. Jest pewna proporcyonalność między osobowością ludzką, a osobowością Boga, proporcya skończonego do nieskończonego. Mimo to twierdzenie to: Bóg jest osobowy, jest twierdzeniem pozytywnem. Charakter pozytywny tego twierdzenia, przyznanego Bogu, nie pozwala już twierdzić, że Bóg jest nieosobową istotą. Można być albo osobą, albo nią się nie jest. Przytem jednak twierdzenie, że Bóg jest osobą, nie wyklucza

[1]) Ibidem: przy końcu.

tego, że jest nią na swój sposób. I to wystarczy, że imiona, pojęcia odnoszące się do Boga, nie są samymi symbolami.

Poznanie Boga zapomocą analogii jest mimo to poznaniem rzeczywistem, a nie jakiemś subjektywnem odczuciem Boga, albo obrazem zmysłowym Boga. Zdolność rozumu poznania Boga i rzeczy do Boga się odnoszących, łączy się właśnie z tą właściwością rozumu uchwycenia bytu jako takiego, a więc wszelkiej prawdy i doskonałości, chociaż w sposób niedoskonały. A podstawą tej właściwości rozumu jest nasze podobieństwo do Boga. Dusza nasza nietylko jest stworzeniem Boga, ale jest i obrazem Boga, dlatego myśli nasze nie są samymi symbolicznymi znakami, lecz obrazami poznania. Filozofia starożytna i wiara chrześcijańska uznają ten pozytywny stosunek między Bogiem i człowiekiem, który jest źródłem największego wywyższenia człowieka. Modernizm poniża człowieka: zaprzecza wszelkiej łączności między duszą, a Absolutem — życie duchowe spycha do samych granic doczesności.

Znajomość jednak istnienia Boga, poznanie istoty Bożej dopuszcza najrozmaitsze stopnie od zwykłego intuicyjnego niejako poznania rozumu niewykształconego i myślenia niewyćwiczonego, aż do filozoficznego ujęcia wiary, właściwego umysłowi przywykłemu do myślenia abstrakcyjnego. Im prawdy wiary są wyższe, głębsze, trudniejsze dla rozumu, tem więcej potrzeba pomocy dobrej woli. Stąd na samym początku, mówiąc o znaczeniu woli, podkreśliliśmy znaczenie woli dla poznania umysłowego. O tem trzeba pamiętać, gdy chodzi zwłaszcza o poznanie prawd wyższych metafizycznych i etycznych. Tu specyalnie potrzeba dobrej woli. Dlaczego? Przyczyna jasna. Myślenie bowiem nie polega na łączeniu i porównywaniu próżnych form, ale na przyswajaniu i wnikaniu w duchowe treści myślowe. Im treść myślowa wyższa, bogatsza niejako, tem trudniej stawiać wnioski, chociaż przedsłanki będą objektywnie całkiem pewne. Wola musi wspierać operacye rozumowe, by rozum chciał zająć się niemi, by się nie odstręczał trudnościami, nie skierował ku innym przedmiotom. Tam gdzie treść myślowa występuje jasno w konkretnym poglądzie, np. przy eksperymentach, albo dowodach

geometrycznych, a także gdy konkluzye są oczywiste w premisach, np. w wnioskowaniu dedukcyjnem: gdy z przyczyny dochodzę do skutku, z ogólnej reguły do poszczególnego faktu, tam konsekwencya logiczna jest jasna, działa sama przez się psychologicznie przekonywująco. Rozum czerpie z poznania szerszego, pełniejszego poszczególne dane, zstępuje z wyższych sfer ku niższym, co mu przychodzi z dość znaczną łatwością. Pomaga w tem również oparcie jakie daje tu często rozumowi pogląd zmysłowy. Tutaj przytem serce nie potrzebuje się całkiem mieszać, bo chodzi o sprawy nie obchodzące całego człowieka; są to sprawy, kwestye cząstkowe — zagadnienia szczegółowe. Tu rozum sam daje sobie radę.

Inaczej jednak ma się rzecz, gdy duch musi się wznieść ku treściom wyższym, ku poznaniu zwłaszcza Boga, wieczności, ku celom etycznym. Tutaj podnosimy się ku szczytowi. Wychodzimy zwykle od szczegółów porozrzucanych, od skutków skończonych, by dojść do całości, do ogółu, do nieskończonej przyczyny. Żeby dojść do tych prawd coraz wyższych i wyższych musi rozum się natężać. Są to przytem prawdy abstrakcyjne. Wobec tych prawd obchodzących przecież całego człowieka, nie może i serce zachować się w zimnej rezerwie. Musi tu wola wkroczyć, by zachęcać rozum do wysiłków coraz trudniejszych, podtrzymać go od zniechęcenia. A wola ma to sobie właściwego i w tem przewyższa rozum, że wznoszenie się jej nie odbywa się krok za krokiem, z mozołem niejako coraz wyżej, lecz że natychmiast wznosi się ku szczytom, obejmuje cel swój najwyższy, a stamtąd dopiero zniża się stopniowo ku odpowiednim środkom — wola w ten sposób wyprzedza rozum i pomaga jemu się wznieść. A cel ostateczny, który rozum pociąga w myśli Bożej, to pełnia wszelkiej prawdy, dobra i piękna, to owo dobro idealne, które nadaje wszelkiemu życiu duchowemu treść i głębię właściwą. I dla tej właśnie przyczyny, nie może woli być obojętnem, czy idea ta ma swą rzeczywistość realną, czy nie. W imię swego własnego interesu musi wola wystąpić do czynu, gdyż odczuwa, że bez tej prawdy absolutnej, wszelkie ludzkie dążenie do prawdy byłoby zabawką bez treści wewnętrznej. Wszelkie zagadnienia wiedzy ziemskiej zwracają się

zazwyczaj do jednostronnego zaspokojenia duchowego życia człowieka, jego ciekawości, popędu do wiedzy. Nie poruszają zaś tego, co spoczywa w najgłębszej tajni jego istoty: cały człowiek musi się zwrócić do Prawdy, aby ją w poznaniu ująć. Bóg jest najwyższym celem wszelkich sił duszy, dlatego wszystkie muszą czynnie wystąpić, aby Boga ująć duchowo. Stąd potrzebne jest współdziałanie woli i wielki jej udział na drodze do Boga. Ważny to czynnik do dojścia do prawdy. Ważna też wskazówka przy praktycznem nauczaniu o Bogu, by nie pomijać wpływania na wolę w prowadzeniu do Boga, nad czem na właściwem miejscu obszerniej się zastanowimy.

U ludzi, którym brak odpowiedniej siły duchowej do intelektualnego poznania Boga, częstokroć przeświadczenie religijne opiera się na wierze, a więc będzie to uznawanie prawdy, którego powstanie zależy istotnie od woli. Dziecko zawierza rodzicom, nieznając istnienia Boga. Niejeden chrześcijanin polega wyłącznie na świadectwie chrystyanizmu, albo wprost na nauce Kościoła. Nie każda zresztą wiara musi koniecznie polegać na uznawaniu autorytetu. Naturalne przekonanie o istnieniu Boga może i w ten sposób powstać, że człowiek chcąc się wydostać z ciągłych zwątpień i otrzymać spokój wewnętrzny, z całą pobożną energią woli odrzuca wszelkie wątpliwości i odtąd wierzy uczciwie w Boga. Takie uznanie prawdy na podstawie interesu woli jest według św. Tomasza wiarą, a zdarza się dość często wśród nowoczesnego społeczeństwa [1]). Jest to faktyczny woluntaryzm — fałszywym byłby jednak wtedy i dlatego, gdyby zasadniczo przeczył możliwości intelektualnego poznania Boga.

W braku d o b r e j woli tkwi przeważnie powód, dlaczego ludzie uczeni pozostają w błędach agnostycyzmu. Brak im energii do zwalczania trudności w zdobyciu prawdy, której osiągnięcie utrudniły w wysokim stopniu: krytyka Kanta i subjektywny idealizm. Że jednak drogą intelektualną można dojść do poznania Boga, tego dowodem to, że liczni myśliciele tą właśnie drogą Boga znaleźli i znajdują.

[1]) Dr. F. Mausbach: Die Religion und das moderne Seelenleben str. 56.

Na tem kończymy rzecz o woluntaryzmie.

Jeśli skrajny intelektualizm jest szkodliwy, to skrajny woluntaryzm okazuje się wprost zabójczym dla wychowania religijnego.

Wychowawca chrześcijański musi umieć łączyć intelektualizm, o ile chodzi o kształcenie umysłu, z woluntaryzmem, o ile chodzi o psychologiczne uwzględnienie i rozwijanie woli i uczucia, ażeby wyzyskać wszystkie podstawowe czynniki naturalne naszego organizmu moralnego w kierunku wychowawczym, ku wyrobieniu stałej cnoty i stałego charakteru chrześcijańskiego młodzieży. Zagadnieniem tem zajmiemy się bliżej w częściach następnych.

TREŚĆ.

Słowo wstępne III

Część I.

Intelektualizm i woluntaryzm w wychowaniu.

I. Intelektualizm 1

1. Geneza i rozwój intelektualizmu 1
2. Krytyka intelektualizmu 10

II. Woluntaryzm 15

1. Geneza i rozwój woluntaryzmu 15
2. Woluntaryzm w wychowaniu 28

a) Pragmatyzm 28
b) Modernizm 35
c) Etyka niezależna 42

W Polsce 46
W Niemczech 68
We Francyi 78

3. Krytyka woluntaryzmu 114